

Wie entstanden die frühen *Sententiae Berolinenses* der Schule Anselms von Laon?

Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Fr. Stegmüller fand in Cod. Theol. lat. oct. 140 der Berliner Staatsbibliothek auf fol. 1^v—15^r ein Sentenzenwerk mit dem Incipit: *Quid de sancta et individua et praestantissima trinitate sentiendum sit, deo auxiliante dicamus.* Es enthält nach einem Glaubensbekenntnis zur Trinität und einigen einleitenden christologischen Fragen eine sehr interessante Schöpfungslehre und an sie unmittelbar anschließend einen Ehetraktat. Er ist eng mit der vorhergehenden Darstellung der Schöpfung verbunden, wie schon der Übergang zeigt: *Fecit deus hominem. Et ex eius costa formavit mulierem et eduxit eam ad Adam et dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una. Hic ostendit inter quot personas debeat consistere matrimonium*¹. Stegmüller gab in den *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 11 (1939) 39—61 diese Sammlung heraus unter dem Titel: *Sententiae Berolinenses*. Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule Anselms von Laon.

Tatsächlich weist besonders die Schöpfungslehre viele Ähnlichkeiten mit den sogenannten *Sententiae Anselmi*², deren Bearbeitung *Prima rerum origo*³ und, wie Stegmüller meint, auch den *Sententiae divinae paginae* auf⁴. Bei seiner Edition hat er zahlreiche ähnliche Stellen aus diesen Werken im Apparat angeben können. Gut hat er auch die Grundart des Werkes charakterisiert, wenn er von der Schöpfungslehre sagt: „Sie wird so aufgebaut, daß an eine kurze referierende Erzählung Bemerkungen und Fragen geknüpft werden.“⁵ Es sei das an einem kurzen Beispiel näher erläutert, damit man von Anfang an die Art des Werkes etwas überschauen kann. So heißt es etwa über die Erschaffung der Eva: *Cui (Adam) dedit mulierem in adiutorium.* Es schließt sich der biblische Bericht, etwas umschrieben, an. Dann

¹ Ed. Stegmüller 56.

² Fr. Pl. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (Beitr. GPhThMA 18, 2—3), Münster 1919. — Siehe dazu H. Weisweiler, *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie: Schol 34* (1959) 190—232 (zitiert: *Anselmsentenzen*).

³ Vgl. H. Weisweiler, *Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. 2. Das Sentenzenwerk Prima rerum origo: Schol 16* (1941) 351—368.

⁴ Stegmüller a. a. O. 39.

⁵ Ebd. 39.

folgen gleich die Fragen: Queritur, quare (mulier) sit facta ex fortiori materia quam vir (d. h. aus dem Bein Adams) ... Queritur, quare mulier est facta de viro ... Item queritur, quare est facta de latere Adae ... Item queritur, quare mulier non est facta ex materia ex qua factus est vir ...⁶. Wenn es natürlich nicht immer so deutlich ist wie hier, so dürfte doch diese Art dem Werk grundlegend sein.

Bereits diese eine Stelle zeigt, daß die Darstellung sehr umfassend ist. Freilich gegenüber den anderen genannten Werken zeigt sich ein deutlicher Unterschied. Die Antworten sind meist kurz; nur in dem einen oder anderen Satz sind sie gegeben. Auch dafür ein Beispiel der Deutlichkeit halber. Zur Versuchung der Eva wird die Frage gestellt, warum sie nicht die sprechende Schlange gefürchtet habe: *Modo queritur, quare mulier non abhorruit eum serpentem*. Die Antwort ist in wenigen Worten gegeben: *Ad quod dicendum est, quia sciebat eum creaturam dei esse et noviter a deo creatum; et ei a deo datum esse loqui putabat. Et necdum serpens vel aliquod aliud animal venosum erat, sed post peccatum primi hominis nociva facta sunt quedam animalia* (49). Es sind also vier Antworten in diesen kurzen Sätzen gegeben. Eva fürchtete die Schlange trotz ihrer Sprache nicht, weil sie Geschöpf Gottes war; weil sie erst kürzlich geschaffen wurde; weil sie glaubte, Gott habe ihr die Sprache gegeben; weil die Tiere vor dem Sündenfall der Stammeltern noch nicht giftig waren.

So finden wir denn in dieser Summe einen sehr guten Überblick über die behandelten Fragen und ihre Beantwortungen, wie sie in der Schule üblich waren. Das hat natürlich etwas Anziehendes. Aber diese Kürze ist auch für das Verständnis etwas gefährlich, wenn man bedenkt, daß wir in einer Übergangszeit der Patristik zur Scholastik stehen, wo neue Fragen auftauchen und die Lösungen noch nicht so klar sind, daß sie leicht und unmißverständlich in solche einfachen Sätze zusammengefaßt werden können, selbst wenn der Verfasser, wie sich herausstellen wird, eine echte Kunst zu solchen kurzen Zusammenfassungen entwickelt. Es wäre also doppelt wichtig, wenn wir die Quellen genauer kennen würden, aus denen er seine Lösungen nahm. Das würde sie uns verständlicher machen. Es würde uns aber auch an einem neuen Beispiel zeigen, wie solche Werke wie diese Berliner Sentenzen entstanden sind. Vielleicht gäbe es uns auch einen neuen Hinweis für den Übergang aus der Patristik zur Scholastik in dieser ersten scholastischen Periode. Das wäre vor allem auch wichtig, um die fortlaufende kirchliche Tradition besser dogmengeschichtlich und dogmatisch verfolgen zu können.

⁶ Ebd. 47. Wir werden von nun an die Edition der Berliner Sentenzen durch Stegmüller im Text mit der Seitenangabe zitieren, ebenso die Edition der Anselmsentenzen durch Bliemetzrieder. Bei der Edition Stegmüllers wird der Gleichheit halber die alte Schreibweise (e statt ae) angewandt werden.

Glücklicherweise ist das nun der Fall, da jetzt neue Quellen uns zur Verfügung stehen, die bei der Edition noch nicht allgemein bekannt waren. Ich habe bei der Besprechung der Berliner Sentenzen nach der Edition darauf hingewiesen, daß sie in engem Zusammenhang mit dem von mir gefundenen Sentenzenwerk *Deus summe* stehen dürften⁷. Nachdem wir in einem Artikel des letzten Heftes der „Scholastik“ gezeigt haben, daß diese Summe Quelle der Anselmsentenzen war, und vor allem, wie die Anselmsentenzen sie benutzt haben, können wir diese Arbeit nun auch für die *Sententiae Berolinenses* versuchen. Es kommt hier gleichfalls auf eine doppelte Zielsetzung an: die Abhängigkeit der Berliner Sentenzen von *Deus summe* zu zeigen; dann aber auch die dabei angewandte Arbeitsmethode zu entwickeln, um unserem Ziel, einen Einblick in das Entstehen der Scholastik zu gewinnen, näher zu kommen. Dabei wird sich dann Gelegenheit geben, die Arbeitsart der sogenannten *Sententiae Anselmi* noch weiter zu beleuchten. Denn die verschiedene Art der Benutzung von *Deus summe* in ihnen und in den Berliner Sentenzen wird neues Licht auf ihr Entstehen werfen.

I. Schöpfung und Fall der Engel

Am leichtesten ist der erste Einblick in die Abhängigkeitsfrage vielleicht zu erreichen, wenn wir die Texte etwa des Beginns der Schöpfungslehre in den drei Werken gegenüberstellen⁸:

<i>Deus summe</i> (f. 86)	<i>Sent. Berolin.</i> (42)	<i>Sent. Anselmi</i> (48)
<p><i>Deus summe atque ineffabiliter bonus ... noluit esse solus, sed cognosci atque amari voluit, NON UT ALIQUID sibi conferret vel prodesset, SED UT COGNOSCENDO, LAUDANDO, AMANDO SUE BEATITUDINIS ALIQUIS PARTICIPEPS FIERI</i> meretur. <i>FECIT itaque CREATURAM RATIONALEM</i></p>	<p>Ille qui tantus est, <i>noluit esse solus, sed voluit cognosci atque laudari et ALIQUOS SUE BEATITUDINIS PARTICIPEPS FIERI.</i></p> <p><i>FECIT itaque duo genera CREATURA-</i></p>	<p><i>Creavit autem hec omnia NON UT sue beatitudinis que plena semper et perfecta in se et per se fuit, ALIQUID adderet, SED UT ALIQUOS SUE BEATITUDINIS PARTICIPEPS FACERET.</i> Sed quia huius beatitudinis capax esse nihil potest nisi quod eam intelligit et discernit, <i>CREATURAM FECIT RATIO-</i></p>

⁷ Schol 13 (1938) 107—109. — Siehe die ersten Mitteilungen über *Deus summe*: *L'école d'Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux*: *RechThAncMéd* 4 (1932) 377—388, und *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux* in deutschen Bibliotheken (*BeitrGPhThMA* 33, 1—2) Münster 1936 (zitiert: *Schrifttum*). Jetzt auch Anselmsentenzen 190 ff., bes. 192 f. Inzwischen konnte ich feststellen, daß die dort geäußerte Vermutung richtig ist, auch in *Prag, Univ.-bibl., Lobk. 425* (jetzt XXIII E 45) fol. 1 ss. finde sich *Deus summe* mit dem *Incipit* von Florenz und Fulda (lies Fulda S. 192 Zeile 11 statt: *Prag*).

⁸ Für *Deus summe* geben wir die Blätter aus *Cm* 22307 an, aus dem der Text unter Heranziehung anderer Hss angefertigt wurde.

<p>et corpoream <i>SCILICET</i> <i>ANGELOS</i> et <i>HOMINES</i>.</p>	<p><i>RUM</i>, corporeum scilicet et incorporeum; corporeum videlicet <i>HOMINEM</i>, incorporeum vero angelos.</p>	<p><i>NALEM, ANGELUM ET HOMINEM</i>, quibus intellectum dedit et rationem, ut cognoscerent creatorem suum et cognoscendo laudarent et laudando amarent, <i>UT COGNOSCENDO, AMANDO, LAUDANDO SUE</i> immense <i>BEATITUDINIS PARTICIPES FIERENT</i>. Beatitudo enim vere summa est deum amare et videre.</p>
---	---	---

Bereits dieses erste Stück, wenn es auch kurz ist, läßt einige erste, vorsichtige Ahnungen entstehen, die sich aber später bestätigen müssen, um schlüssig zu werden. Eines scheint jedenfalls auf den ersten Blick schon festzustehen, daß nämlich alle drei Werke, wenigstens für diesen Text, irgendwie eng zusammenhängen. Denn die Gedankengänge sind ganz gleich: Gott will einen Menschen schaffen, um ihn seines Glückes teilhaftig zu machen. Dazu schuf er eine verständige Natur, teils als Engel, teils als Menschen. Sie soll in Erkenntnis und Lob — Deus summe und die Anselmsentenzen fügen hinzu: und Liebe — dieses Ziel erreichen. Darin also stimmen alle Gedankengänge überein. Am ausführlichsten ist dabei an dieser Stelle die Beantwortung in den *Sententiae Anselmi*. Das war gegenüber Deus summe aus unseren früheren Untersuchungen an einem Text, der nicht Väterstellen bringt, aus der stärkeren systematischen Tendenz der *Sententiae Anselmi* zu erwarten. Vor allem fällt hier der Zusatz am Schluß auf, der die Wesensbestimmung der Seligkeit bringt: Sie besteht in Gottes Liebe und in Gottes Schau. Damit werden die vorhergehenden Darlegungen abgerundet. Aber an einer Stelle ist Deus summe mit den Berliner Sentenzen umfangreicher, wenn sie als Grund der Schöpfung bringen, daß Gott nicht „allein“ sein wollte. Das fehlt interessanterweise in den Anselmsentenzen, die dafür — wie Deus summe — stärker darauf hinweisen, daß die Schöpfung ohne jede Notwendigkeit geschah. Deus summe bringt also beide Gedanken: ohne Notwendigkeit — aber nicht Alleinsein, von denen sich dann der eine in den Anselmsentenzen, der andere in den Berliner allein wiederfindet. Man könnte also entweder sagen, daß Deus summe eine Zusammenstellung der beiden anderen Werke ist oder daß sie die Grundsumme ist, von der beide ein Stück herausgelesen haben.

Was sagt dazu nun die Einzelvergleihung, nachdem wir die Grundkonzeption in Gleichheit und Verschiedenheit kennengelernt haben? Sie zeigt das gleiche Bild, das wir bei der Ideenvergleihung sahen. Wie dort in den Berliner Sentenzen ideenmäßig nichts ausgeführt wird, was nicht in Deus summe geäußert wird, so könnte man auch

in der Formulierung ohne die *Sententiae Anselmi* als Quelle für die Berliner Sentenzen auskommen. Im abgedruckten Text sind alle Stellen, in denen die *Sententiae Berolinenses* mit den Anselmsentenzen übereinstimmen, in Großdruck gesetzt; die, in denen sie mit *Deus summe* übereinkommen, stehen in Schrägdruck. Man wird beim Vergleich sehen, daß aller Großdruck (= *Sententiae Anselmi*) auch in Kursivdruck (= *Deus summe*) steht. Dagegen gibt es eine Reihe von Worten in dem Text der Berliner Sentenzen, die sich nur in *Deus summe*, nicht in den Anselmsentenzen finden, wie vor allem die vorhin schon genannte Begründung für die Schöpfung: Gott wollte nicht „allein“ sein, oder daß Gott eine „körperliche“ Kreatur geschaffen hat, während die Anselmsentenzen nur von einer „vernünftigen“ sprechen. *Deus summe* bringt auch hier beide Antworten noch gemeinsam. Das Verhältnis zwischen den Berliner Sentenzen und *Deus summe* scheint also — jedenfalls bei diesem Text — enger zu sein als mit den Anselmsentenzen. Wie aber liegt das genauere Quellenverhältnis nun zwischen *Deus summe* und den *Sententiae Berolinenses*? Was ist Quelle und was abgeleitet?

Vor der Beantwortung dieser Frage sei noch erst an einem anderen etwas größeren Text eine Gegenüberstellung vorgenommen, um das bisherige Ergebnis besser zu sichern. Aus der Schöpfungslehre der Engel werde diesmal ein Text vorgelegt:

Deus summe (f. 86^v)

„*Ex quibus unus spiritus, qui lucifer vocatur, creatus est sapientior et eminentior ceteris bonis angelis sive malis, quemadmodum Job dicit de eodem: Ipse est principium viarum dei, id est actionum vel operum.*“ Et Ezechiel dicit de eodem: *Tu signaculum similitudinis plenus scientia et perfectione decorus in deliciis paradisi fuisti.*

Quomodo autem fuerit signaculum similitudinis, Gregorius sic exponit: Hoc videtur quod sit factus ad similitudinem dei, id est quasi deus, sed quo in eo „subtilior natura eo in illo imago dei similius insinuatur expressa.“ „Idem“ quod „propheta mox subdit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum: omnis lapis, id est omnis angelus, operimentum*“, id est ornamentum. Ut enim Gregorius exponit: „Ille primus angelus“, id est ornatus et „opertus“ ordinibus angelorum extitit, quamdiu cunctis agminibus angelorum prelati sunt, „ex eorum comparatione clarior fuit“. Isidorus: „Cuius

Sent. Berolinenses (42)

Ex quibus unus eminentior et excellentior ceteris a deo creatus est, qui et lucifer est appellatus. De quo et Job dicit: Ipse est initium viarum dei, id est operum et actionum, quasi dicat: Inter cetera ipse primum a deo est creatus. Item de eo per Ezechielem dicitur: Tu signaculum . . . fuisti.

Item: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum.* Quid est: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum*, nisi quia in eo expressior et subtilior natura fuit quam in ceteris.

excellentiam adtestatur Ezechiel dicens: *Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso et abietes non adequaverunt summitatem eius, omne lignum paradisi non est assimilatum ei.*⁹ Quia non solum ad imaginem dei factus est ut homo, sed et signaculum similitudinis appellatus est.

Item: *Cedri non fuerunt altiores . . .*

. . . assimilatum ei.

Quid est: Omne lignum paradisi non est adequatum ei, nisi quia de eo scriptum est: Tu signaculum similitudinis, quasi dicat: *Non solum ad imaginem et similitudinem dei factus est, sed etiam signaculum similitudinis dicitur.*

Der entsprechende Text in den *Sententiae Anselmi* lautet (51): Creavit deus inter ceteros angelum unum . . ., qui in sacra scriptura lucifer appellari solet, huncque aliis digniorem in sua creatione constituit. De eo loquens ad beatum Job dicit: Ipse est principium viarum dei, id est principale opus inter omnia opera dei. Et Gregorius super eundem locum: Deus qui cuncta creavit hunc eminentiorem cunctis condidit. Nam etsi equalem, quod quidem incertum est, supra se tamen nullum habuit. Et Ezechiel de ipso dicit: Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, id est omnes angelici spiritus tibi subiecti, tibi venerationem exhibentes et quasi vestimentum pretiosum circumornantes.

Bereits bei der Frage nach der Abhängigkeit der *Sententiae Anselmi* von Deus summe ist darauf hingewiesen worden, daß hier die Anselmsentenzen entsprechend ihrer mehr systematisch ausgerichteten Art mit Schrift- und Vätersätzen zurückhaltender sind als ihre Quelle Deus summe⁹. Schon die Stelle aus Ezechiel Deus signaculum fehlt in den *Sententiae Anselmi*, und dadurch wurden sie gezwungen, eine andere Gregor-Stelle zu zitieren, da der Gregortext aus Deus summe sich an den Ezechieltext anschließt. Es ist aber bemerkt worden, daß dennoch der zweite Teil der Gregorstelle aus Deus summe mit dem Schrifttext: Omnis lapis pretiosus, in die Anselmsentenzen übernommen wurde.

Auf diesem Hintergrund ist es nun interessant, zu sehen, wie die Berliner Sentenzen an dieser Stelle arbeiten. Zunächst scheint sich zu bestätigen, daß sie nicht von den Anselmsentenzen abhängen. Denn sie bringen wie Deus summe den Gregortext zu Signaculum. Ebenso bringen sie mit Deus summe noch einen anderen Ezechieltext: Cedri non fuerunt altiores, der in den *Sententiae Anselmi* ausgefallen ist. Aber auch umgekehrt können die Anselmsentenzen hier nicht von den Berliner Sentenzen abhängig sein. Denn die *Sententiae Anselmi* bringen gegenüber den *Sententiae Berolinenses* Texte, die sie nur mit ihrer Quelle Deus summe gemeinsam haben. So etwa den ausdrücklichen Hinweis auf Gregor, der in den *Sententiae Berolinenses* fehlt.

Aber wie steht es mit der noch offengebliebenen Frage nach dem genaueren Verhältnis von Berlin zu Deus summe? Hier enthält der obige Textvergleich bereits einige wichtige Hinweise, die zugleich nun auch die konkrete Arbeitsweise der Berliner Sentenzen berühren, auf deren Feststellung es uns sehr ankommt, um die Methode der wachsenden Systematik aus der Patristik heraus kennenzulernen. In den Berliner Sentenzen fehlt zunächst bereits jeder Hinweis auf die

⁹ Vgl. Anselmsentenzen 196 f.

Patristik an dieser Stelle. Sowohl Gregor wie Isidor sind nicht, wie in den Sentenzen *Deus summe*, mehr genannt. Wohl aber sind die von Gregor und Isidor bezeichneten Schrifttexte *Omnis lapis pretiosus* und *Cedri non fuerunt altiores* als Zeugen für die Vorrangstellung des Teufels geblieben, der letztere herausgelöst aus dem patristischen Text von Isidor. Der Kommentar Gregors zur ersteren Stelle ist nur mehr anonym und in Umschreibung geblieben. Die Loslösung von der Patristik ist also — wenigstens hier — schon viel stärker als in *Deus summe*. *Clarius fuit (natura diaboli)*, so sagt Gregor; die *Sententiae Berolinenses* umschreiben das sinngemäß: *in eo expressior et subtilior natura fuit quam in ceteris*. Ähnlich wird auch die unter dem Namen Isidors in *Deus summe* gegebene Deutung von *Cedri non fuerunt altiores* anonym nun von den Berliner Sentenzen übernommen, wieder in einer etwas freieren, selbständigeren Gestaltung. So hat *Deus summe* richtig wie Isidor: *Signaculum similitudinis appellatus est (diabolus)*, während die Berliner Sentenzen bloß sagen: *dicitur*. Wir haben also ein erstes Anzeichen dafür, daß *Deus summe* wohl das ursprünglichere Werk ist oder dieses, beim Vorliegen einer gemeinsamen Quelle, jedenfalls besser wiedergibt. Für die Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen aber ergibt sich, unabhängig von der Quellenfrage, bereits, daß auch sie — wie die *Sententiae Anselmi* — vom *Väterzitat* zur *Väteridee* übergehen. Die Schrift tritt dabei an dieser Stelle eigentlich noch mehr durch die Herauslösung des einen Schrifttextes aus dem Isidorzitat als selbständiges Schriftwort hervor.

Noch auf eine mehr systematische Eigenart der Berliner Sentenzen sei hier hingewiesen. Beide Schrifttexte werden systematisch fein, in kurzer Form zwar, aber in genauer Fragestellung, die sich gleicht, gedeutet: *Quid est: Omnis lapis ...?* und nachher wieder: *Quid est: Omne lignum ...?* Man merkt die oben bereits aus dem ersten Gesamtüberblick herausgelesene Art einer kurzen, aber prägnanten Antwort auf die Frage bzw. Deutung einer Schriftstelle.

Es muß sich nun weiter zeigen, ob unsere ersten Andeutungen bestätigt werden. Das tut vielleicht die Antwort auf die Frage: Wie konnte der von Gott so groß geschaffene Engel sündigen? Es sei der wieder etwas längere Text doch ganz gebracht, weil gerade hier im Anfang eine genaue Quellenkenntnis vor Irrwegen allein bewahren kann:

Deus summe (f. 86v)

Postquam vero *creatus* est (diabolus) absque aliquo intervallo, *profunditatem* sue excellentie vel *scientie* *perpendens* cetera quibus divina operatio inter creandum eum donavit, *in suum creatorem superbivit* eique invidit. Unde Dominus in evangelio: Ille homicida

Sent. Berolinenses (43)

Ille qui talis a deo *creatus* *perpendens* modum et *profunditatem* sue sapientie plenitudinis illico in *creatorem suum superbire* cepit dicens: Ponam sedem meam ab aquilone et ero similis altissimo.

erat ab initio . . . Isaias in figura Nabuchodonosor in hec verba induxit luciferum loquentem: In celum ascendam . . . Ecce quod superbivit. Sequitur: *Et ero similis altissimo*. Ecce quod invidit . . . *Cuius malitie alii quoque spiritus innumerabiles consenserunt superbiendo atque invidendo ut ipse.*

Itaque videndum est, *quid sit superbia* quidve *invidia* et qui modi superbiendi et invidendi fuerint in eis. Augustinus super Genesim ad litteram: „*Superbia est amor proprie excellentie, invidia vero est odium felicitatis aliene.*“ Porro invidia sequitur superbiam. „*Amando enim quisque excellentiam suam vel pari invidit quod ei coequetur, vel inferiori, ne sibi coequetur, vel superiori quod non coequetur ei.*“ Gregorius in moralibus: „*Quator sunt species tumoris.*“ *Prima est, „cum“ homo „bonum“ quod habet, sibi attribuit; secunda, cum credit a deo esse „datum“, sed tamen „pro suis meritis“. Tertia, „cum se iactat habere quod non habet.“ Quarta, cum „ceteris despectis singulariter habere vult videri.“* Hec ultima species „vicinius“ proximat *diabolo* qui pre angelis esse voluit. Vicinius dixit, quia et isti duo modi competunt ei: bonum quod habet sibi attribuere et iactare se habere, quod non habet. Isidorus: „*Boni angeli in deo semper gaudent . . .*“

Cuius superbie et invidie ceteri consentientes pariter cum eo dampnati sunt.

Restat igitur dicere, *quid sit superbia et invidia.*

Superbia est amor proprie excellentie, invidia est odium aliene felicitatis. Superbie quatuor modi sunt. Primus modus est, cum homo bonum quod habet, non a deo sed a se habere putat. Secundus modus est, cum homo bonum quod habet a Deo se accepisse putat, sed tamen propriis meritis. Tertius modus est, cum homo iactat se habere quod non habet. Quartus modus est, cum quis cunctis spretis solus appetit videri altus. Qui modus maxime convenit diabolo, qui ceteris spretis solus altus videri appetit, cum dixit: Ponam sedem . . .

Die vielen kursiv gedruckten Stellen, in denen die beiden Werke übereinstimmen, belegen erneut die enge Verwandtschaft zwischen ihnen. Dabei fällt für unsere Frage der Abhängigkeit und der Arbeitsmethode vor allem zweierlei auf. Zunächst wird in den Berliner Sentenzen die *invidia* plötzlich ganz unvermittelt eingeführt: Restat igitur dicere, *quid sit superbia et invidia*. Vorher war nur von dem Stolz im Anschluß an Isaias: *Ponam sedem meam ab aquilone et ero similis altissimo*, die Rede. Anders und viel folgerichtiger geht hier Deus summe voran. Dies Werk spricht von Anfang an von den beiden Lastern und begründet das auch eingehend aus der Isaiasstelle: *In celum ascendam . . . Ecce quod superbivit; sequitur: Et ero similis altissimo. Ecce quod invidit.* Die bessere Systematik also finden wir hier in Deus summe; bei den Berliner Sentenzen dagegen bemerken wir einen Sprung und eine plötzliche Inkonsequenz, die gut zu erklären ist, wenn man Deus summe etwa zur Quelle macht, schwerer aber umgekehrt.

Wichtiger aber ist ein zweites. Zunächst wird die Definition des Stolzes ausdrücklich als aus Augustinus, Super Genesim ad litteram, genommen bezeichnet, also als patristische Autorität eingeführt. Berlin

bringt die Definition wörtlich; aber es fehlt auch hier wieder die patristische Quellenangabe, so daß sie sich wie eine systematische Definition ausmacht: *Superbia est ...* Auch die dann folgende Aufzählung der vier Arten des Stolzes ist in *Deus summe* mit genauer Quellenbezeichnung gegeben: *Gregorius in moralibus*, die erneut in Berlin fehlt, wo sie einfach als systematische Lehre erscheinen: *Superbie quatuor modi sunt ...* Dabei ergibt ein Vergleich mit Gregor selbst, daß zwar auch *Deus summe* kürzt, wie die Anführungszeichen in unserer obigen Textwiedergabe andeuten. Diese zeigen aber, daß viele Worte bis in die Einzelheiten noch mit Gregor übereinstimmen. Ein Vergleich dieser Kürzung mit dem Text in Berlin ergibt, daß *Deus summe* doch noch wörtlicher zitiert. Wenn also etwa Berlin Quelle wäre, dann müßte der Verfasser von *Deus summe* die Kürzung in Berlin wiederum mehr der Urquelle angepaßt haben. Ich will nicht sagen, daß das in der Schule Anselms von Laon unmöglich wäre; denn man hat dort sehr fein in solchen Formulierungen bei der Nähe der Patristik und der Vorliebe für sie gearbeitet. Aber bei dem Gesamtbild der Abhängigkeit wird auch dieser Zug mit zu beachten sein. Denn allzu häufig wird man eine solche Rückverbesserung nicht annehmen können, wie wir es schon für die *Sententiae Anselmi* gezeigt haben. Es ist übrigens bemerkenswert, daß die Kürzung in Berlin ganz genau der Kürzung Gregors in *Deus summe* entspricht. Daher würde es wieder genügen, um die Stelle in den Berliner *Sententiae* erklären zu können, wenn man auf die Art der Zitation in *Deus summe* zurückgreifen würde. Natürlich bleibt die Möglichkeit einer ähnlichen Kürzung in einer gemeinsamen Quelle. Diese müßte dann aber so ähnlich gewesen sein wie bei *Deus summe*, wo der Urwortlaut noch mehr erhalten ist.

Auffallend ist vor allem das „*vicinius*“ am Ende, wo es in *Deus summe* heißt, daß die letzte, vierte Art des Stolzes der Art beim Fall des Teufels am ähnlichsten ist. So schreibt *Deus summe* mit Gregor: *Ultima species vicinius approximat diabolo, qui pre angelis esse voluit. Deus summe* weist sogar eigens dabei auf das „*vicinius*“ bei Gregor hin: *Vicinius dixit (Gregorius), quia et isti duo modi competunt ei: bonum quod habet sibi attribuere et iactare se habere quod non habet. Der Komparativ dieses Wortes „vicinius“ ist also nach *Deus summe* von Gregor gewählt, um die beiden anderen Arten des Stolzes nicht einfachhin auszuschließen. In den Berliner *Sententiae* ist dieses von *Deus summe* mit Bewußtsein wörtlich aus Gregor genommene Wort *vicinius* nicht zu finden, sondern es heißt einfach: *qui modus maxime convenit diabolo. Der Name Gregor* fehlt natürlich dann. Wir können also bei genauerer Untersuchung das gleiche wieder feststellen wie früher: *Deus summe* ist noch näher dem Vätertext verbunden und der Väterexegese. Sie wird noch mehr als Autorität zitiert und auch geschätzt. Dagegen sind die Ideen in Berlin geblieben, nur nicht mehr als Zitat, sondern in loserer systematischer Folge.*

Auf einen weiteren Unterschied sei aber ausdrücklich aufmerksam gemacht, da er für die weitere Untersuchung wichtig werden könnte. Der *Isaiatext* ist in beiden Werken verschieden zitiert. Statt des gewöhnlichen Textes *Ascendam in celum*, den

Deus summe bringt, heißt es in den Berliner Sentenzen: Ponam sedem meam ab aquilone, und zwar im Anfang und noch einmal am Schluß. So zitieren aus der Anselmschule auch die *Sententiae divinae paginae*¹⁰. Die *Sententiae Anselmi* haben wie ihre Quelle *Deus summe*: In celum ascendam¹¹. Auch Augustinus schreibt so an der angezogenen Stelle in *Genesim ad litteram* l. 11 c. 24¹². Wir werden auf diese verschiedene Zitation also unser Augenmerk richten müssen, ob sie sich wiederholt.

Die folgende Frage, die das Problem behandelt, ob der Teufel je die Seligkeit gehabt habe, und wenn nicht, wie die Schrift dann sagen konnte, daß er sie verlor (*cecidit*), wird eine Schwierigkeit für unser bisheriges Ergebnis bringen. Denn hier wird plötzlich Augustinus in den Berliner Sentenzen angeführt, und zwar noch genauer als in *Deus summe*. In diesem Werk wird der Text einfach wie gewöhnlich mit den Worten eingeführt: Augustinus super *Genesim*. Die *Sententiae Berolinenses* aber geben, wenn auch falsch, das Buch noch an: Augustinus in libro tertio super *Genesim* (müßte heißen l. XI). Dabei hat aber die Art des Zitierens keinen Unterschied erlitten. *Deus summe* zitiert den Text wörtlich: Angelice vite dulcedinem diabolus non gustavit. Non cecidit ex eo quod acceperat, sed ab eo quod accepturus esset, si subdi deo voluisset, quod profecto, quia noluit, et ab eo quod accepturus esset, cecidit (f. 82^v). Die Berliner Sentenzen bringen davon nur den ersten Satz wörtlich; alles andere ziehen sie kurz, ihrer Art entsprechend, zusammen: Diabolus angelice vite dulcedinem non gustavit, nec ab eo cecidit quod habuit sed quod fuerat habiturus (43). Ich habe früher bereits beim Lombarden nachgewiesen, daß er seine Quelle, die *Summa sententiarum*, öfters durch bessere und genauere Zitate übertrifft. Er hat offenbar aus anderer Quelle die Stellenangabe, etwa bei Gratian, richtiger gesehen und eingetragen, auch dort, wo er sonst der *Summa sententiarum* folgt. Es wäre also auch hier noch kein stringenter Beweis für die Unabhängigkeit der Berliner Sentenzen von *Deus summe* erbracht, wenn sie die Quellenangabe genauer bringen, besonders da die Art des Zitierens die gleiche ungenaue blieb. Immerhin könnte man hier an eine gemeinsame Quelle denken. Wir werden also auch auf diese Schwierigkeit achten müssen. Daß freilich diese gemeinsame Quelle an den benutzten Stellen fast so wie *Deus summe* ausgesehen haben müßte, zeigt gleich der nächste Satz, in denen beide Werke nun Augustin rationell durch einen Vergleich erklären: Dieses Wort der Schrift *Cecidit de celo* muß man deuten wie etwa den Ausdruck, daß jemand seine Würde verloren habe, die ihm zugedacht worden war, wegen irgendeines Hindernisses: *Intende illud ita dictum, 'Cecidit de celo', ut aliquis dicitur cadere ab aliqua dignitate preparata ei, cum non consequitur illam aliquo impedimento interveniente*. So schreibt f. 87^v *Deus summe*. Die Berliner Sentenzen nehmen das auf

¹⁰ Ed. Bliemetzrieder 15.¹¹ Ebd. 52.¹² PL 34, 441.

und konkretisieren es nur auf einen Kleriker, der das Priestertum oder Bischofsamt „verlor“: *Utpote dicitur alicui clerico qui aliquod crimen commisit: Hodie amisisti sacerdotium vel episcopatus dignitatem, non tamen ideo sibi dicitur hoc, quod ille unquam habuerit illam dignitatem, sed quia habiturus erat, nisi crimen commisisset* (43). Wenn man die ganze Stelle überschaut, stellt sich als Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen — unabhängig von der Abhängigkeitsfrage — heraus, daß der Vätertext gegenüber der Quelle gekürzt wird und auch etwas bearbeitet ist, damit er nicht so schwer verständlich ist wie der Augustinustext selber. Das Beispiel der Quelle — sei es *Deus summe* selbst oder eine gemeinsame Quelle — wird konkretisiert und auch dadurch verständlicher gemacht. Tiefere Spekulationen scheinen dem Verfasser nicht so zu liegen wie das Suchen nach konkreter Klarheit seiner Ausführungen. Wir werden das noch ausdrücklich von ihm bestätigt finden.

Die weitere Frage nach dem Aufenthaltsort der Teufel wird uns die Lösung für die „genauere“, aber falsche Angabe der Augustinusstelle auch ohne die Annahme einer gemeinsamen Quelle geben. Die Berliner Sentenzen haben sie aus der ersten folgenden Augustinusstelle in *Deus summe* nach vorne gezogen. Denn hier heißt es gleich nach der Fragestellung, wo die Teufel sich nach ihrem Fall befinden: *Augustinus super Genesim libro tertio!* Hier ist die Angabe ganz richtig. Das wird dadurch noch auffälliger, daß die Berliner Sentenzen, weil sie dieses Zitat nun schon gebracht haben, bei der Stelle, wo *Deus summe* es richtig hat, nun gleich aus *Deus summe* das folgende setzen: *Augustinus in Enchiridio*, und dann dort, wo dies stehen muß, einschieben: *Idem in eodem*. So sind die Berliner Sentenzen jetzt wieder „bei“. Es ist alles also eine Stelle nach oben geschoben worden und dafür die letzte Angabe zweimal gegeben, um die Lücke zu füllen. Da die Stelle auch sonst gut die Arbeit der Berliner Sentenzen an patristischem Gut zeigt, sei sie gebracht:

Deus summe (f. 88v)

Non est autem eis concessum habitare in superiori parte celi que est clara patria, quia non erant digni, nec in terra, ne nimium homines infestarent, sed in aere caliginoso qui vocatur infernus, cuius comparatione baratrum vocatur inferior infernus. Unde propheta: Eruisti animam meam ex inferno inferiori. Job: In profundissimum infernum descendunt omnia mea.

Augustinus super Genesim in libro III: „Nec aeris saltem spacia superiora et puriora sed ista caliginosa tenere permisi sunt, qui eis pro suo genere quidam carcer est usque ad

Sent. Berolinenses (43)

Item queritur, ubi demones sint. In celo non sunt, quia purissima et clarissima plaga illa angelorum et archangelorum et beatorum spirituum est patria. In terra non sunt, ne nimium homines infestent.

Dicit beatus Augustinus in Enchiridio: Nec superioris aeris ampliora loca et puriora sed hunc caliginosum aerem habere permisi

tempus iudicii.“ *Idem in Enchiridio:* „Angeli impia *superbia deserentes deum in huius aeris* imam *caliginem sunt* deiecti.“ Illinc enim descendunt in terram quos deus permittet, vel mittuntur ad loca terre inferiora et hoc est usque ad diem iudicii. Tunc enim *detruduntur in baratrum* secundum illud evangelii: *Ite maledicti in ignem eternum.*

sunt. *Idem in eodem:* Demones propter *superbiam deum deserentes in huius aeris caligine detrusi sunt, qui erit eis carcer usque ad diem iudicii, cum detrudentur in baratro, quando dicetur illis: Ite, maledicti, in ignem eternum.*

Die hier zitierte Stelle aus Deus summe hatte einen großen Einfluß auf die kommende Theologie und hat viel dazu beigetragen, daß die augustinische Theorie vom vorläufigen Aufenthalt der Teufel „in aere caliginoso“ (vgl. Jud 6) bis ins hohe Mittelalter sich erhielt. Erst beim Letzten Gericht kommen sie in die eigentliche Hölle (baratrum). Denn der Text ging zum großen Teil wörtlich in die Summa sententiarum ein und von ihr dann in die Libri sententiarum des Lombarden, dem so oft kommentierten Schulbuch bis zum Trienter Konzil. Es sei daher in einer kleinen, aber wohl nicht unwichtigen dogmengeschichtlichen und dogmatischen Abweichung der Text der Summa sententiarum und der des Lombarden hier beigesetzt, um die Vergleichung auch hier zu erleichtern:

Die *Summa sententiarum* schreibt, wenn wir die mit Deus summe gleichen Worte in Kursiv setzen: *Non est eis concessum habitare in celo, que est clara patria, nec in terra, ne homines nimis infestarent, sed in aere caliginoso qui est carcer eis usque in diem iudicii. Tunc enim detruduntur in baratrum inferni secundum illud: Ite maledicti . . .*¹³.

Ganz ähnlich lautet es beim Lombarden: *Non enim est eis concessum habitare in celo, quia clarus locus est et amoenus; nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent, sed iuxta apostoli Petri doctrinam in epistola catholica traditam in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus (U: diem) iudicii deputatus est. Tunc autem detrudentur in baratrum inferni secundum illud: Ite, maledicti . . .*¹⁴.

Die Texte in Deus summe, der Summa sententiarum und beim Lombarden stimmen also bis zur Wortwahl überein. Dabei ist feststellbar, daß der Lombarde, wie einige Worte zeigen, nicht unmittelbar Deus summe benutzt hat, sondern die Textgestaltung der Summa sententiarum. So heißt es bei beiden „baratrum inferni“, während Deus summe nur „baratrum“ schreibt. Der Unterschied zu Deus summe belegt, daß auch diese beiden späteren Werke ganz im Strom der von uns entwickelten Art der Entstehung der Summen stehen. Die Patristik geht als Zitat zurück. Beide bringen keine ausdrücklichen Stellen aus Augustinus mehr, wohl aber sind sie ganz in augustinischen Gedanken gefangen. Es ist sicher von Bedeutung, daß wir durch das Auffinden von Deus summe nun nicht mehr bloß erschließen können, auf welche Stellen der Patristik sich die Auffassung des Zwischenstandes stützte, sondern sie hier faßbar als Quelle vor Augen sehen.

Die Sententiae Berolinenses aber sind noch nicht in solcher Entfernung von der Zeit der Patristik. Sie kennen noch die Texte, wenn auch an anderen Stellen weniger Texte oder auch nur mehr ihre Ideen.

¹³ Tract. 2 c. 4; PL 176, 84 B/C. Siehe bereits den Hinweis bei Stegmüller a. a. O. 43.

¹⁴ Lib. 2 d. 6 c. 3; ed. Quaracchi 331. — Es ist aber hier im Herbeiziehen der Petrusstelle eine unmittelbare Rückkehr auf Augustinus sichtbar, der schreibt: *Secundum apostolicam fidem.* Der Lombarde hatte ja eine ausgezeichnete Kenntnis des Kirchenvaters. Vgl. H. Weisweiler, La „Summa sententiarum“ source de Pierre Lombard: *RechThAncMéd* 6 (1934) 43—83.

An unserer Stelle entfernen sie sich allein in der loseren Zitation der Texte von der stärker patristisch orientierten Sammlung *Deus summe*. Daß sich dabei die Berliner Sentenzen in ihrer Angabe „*beatus Augustinus in Enchiridio*“ geirrt haben, belegt der von *Deus summe* unter der richtigen Angabe „*Augustinus super Genesim in libro III*“ gebrachte Text. Denn er findet sich nur dort. Erst der folgende ist dann von beiden Werken wieder richtig Augustin im *Enchiridion* zugeschrieben. Der Irrtum ist, wie gesagt, durch ein Verschieben der Stellenangaben in Berlin gut erklärlich, zeigt aber zugleich, daß die Berliner Sentenzen nicht Quelle für *Deus summe* sein können, sondern eher das umgekehrte Verhältnis vorliegt. Wie sehr bei den *Sententiae Berolinenses* die Väteridee selbst beim Zitat vorherrschend wird, zeigt der Abschluß des Zitates aus Augustins *Enchiridion*. Die persönliche Weiterführung der Stelle in *Deus summe* beginnt wenigstens noch mit einem eigenen Satz, wenn auch nur undeutlich erkennbar ist, daß dieser persönliche Zutat und eigene Überlegung ist. Bei den Berliner Sentenzen ist er bereits zu einem bloßen Nebensatz geworden, der nur durch ein kleines Trennungszeichen, wir würden sagen, ein Komma, vom Vätertext sich abhebt: *Erit eis carcer usque in diem iudicii*, sagt Augustinus, und Berlin fährt gleich fort: *cum detruduntur in baratro* als nähere Bestimmung.

Ob der Teufel um seinen Fall wußte? Beide Werke antworten mit der Augustinusstelle aus *De Genesi ad litteram*: *Proinde diabolus sui casus prescius esse non potuit, quia prescientia est fructus pietatis*. Die Berliner Sentenzen teilen aber diese Stelle Isidor zu, im Gegensatz wieder zu *Deus summe*, wo richtig von Augustinus gesprochen wird. Das zeigt erneut, daß die Berliner Sentenzen doch offenbar weniger Wert als *Deus summe* auf patristische Genauigkeit legen. Die *Sententiae Berolinenses* fügen noch eine kurze Begründung an den obigen Text an, warum der Teufel diese Frucht der *pietas* nicht haben konnte: *Sed pietas in¹⁵ eo numquam fuit, de quo dictum est: Ab initio mendax fuit et in veritate non stetit* (43 f.). Diese Begründung fehlt in *Deus summe*. Aber in der folgenden Frage bringt auch *Deus summe* diesen Johannestext. Er steht auch bei Isidor, aber ohne Zusammenhang mit der *pietas*. Es fragt sich daher, woher die Berliner Sentenzen den falschen Namen Isidors zum Augustinustext genommen haben. Vielleicht aus seinen Werken, wo sich wenigstens die Schriftstelle findet? Oder ist es wieder eine Vorwegnahme aus *Deus summe*, wo der Name Isidors bei der folgenden Frage sich findet? Das letztere scheint das Wahrscheinlichere zu sein. Denn die späteren Zitate aus Isidor in den Berliner Sentenzen — sie scheinen eine gewisse Vorliebe für ihn gehabt zu haben — belegen in ihrer

¹⁵ Die Edition hat — wohl als Druckfehler — *is* statt *in*.

freien Bearbeitungsweise, daß sie wohl nicht aus Isidor unmittelbar genommen sind, sondern ebenso wie die Augustinustexte und die übrigen aus zweiter Hand. Alle werden gleich frei bearbeitet. Es kommt den Sentenzen ja nicht mehr so sehr auf wörtliche Zitation denn auf die Idee an. Die Verwechslung ließe sich vielleicht auch durch die genannte Vorliebe zu Isidor erklären, die wir gerade bei der Darstellung des Falles der Engel feststellen können. Er wird in den folgenden Fragen gleich viermal noch zitiert, zweimal davon mit Namen. Zunächst beim Problem, ob der Teufel frei ist: *Utrum diabolus habeat liberum arbitrium* (44). Neben einer Stelle aus Hieronymus de prodigo filio: *Solus deus est in quem peccatum non cadit, ceteri vero, cum sint liberi arbitrii, ad utramque partem possunt flectere suam voluntatem* (44), wird von beiden Werken Isidor angeführt: *Isidorus: Angeli sunt natura mutabiles* (ebd.). Das ist freilich gegenüber *Deus summe* wieder nur eine Umschreibung des eigentlichen Zitates, wie es sich noch in *Deus summe* findet: *Angelus mutabilis est natura, sed immutabilis ex gratia. Si enim natura non esset mutabilis, non rueret* (f. 89). Es folgt dann, wie so oft, in beiden Werken noch eine kurze persönliche Umschreibung des Zitates. Sie ist diesmal sogar in den Berliner Sentenzen etwas umfassender als in *Deus summe*: *Dei beneficio ita confirmati sunt (boni angeli) quod numquam voluntatem flectent nisi in alteram partem, scilicet ad bonum. Mali vero angeli, etsi liberum habeant arbitrium, tamen ita in malitia sunt obstinati, quod numquam possunt velle nisi malum* (ebd.). Man sieht hier in der klaren, kurzen Formulierung erneut gut die Tendenz, prägnant die Grundidee der Patristik zu formulieren. Das ist offenbar das Grundanliegen der Berliner Sentenzen. Die Vorliebe für Isidor zeigt sich dabei ein weiteres Mal, da sie anschließend noch einmal einen Text aus Isidor, wenn auch ohne Namen und nicht als Zitat, sondern als umschreibende Idee anschließen: *Boni angeli numquam in se sed in domino gloriantur, mali vero angeli numquam in domino sed in se gloriantur. Et nulla est maior miseria quam in se et non in domino gloriari* (ebd.). Der Text fehlt diesmal in *Deus summe* sogar, ist also aus anderer Quelle genommen.

Auch in der folgenden Frage nach der Erkenntnisweise der Engel und des Teufels wird Isidor angegangen, bei den Berliner Sentenzen wieder anonym, während in *Deus summe* sein Name genannt wird:

Deus summe (f. 89)

Est inspiciendum, quibus modis mali spiritus habeant noticiam de temporalibus rebus. Isidorus: „*Angeli boni in verbo dei cognoscunt omnia, antequam fiant. Mali vero vivacem sensum non amiserunt. Tripliciter enim*

Sent. Berolinenses (44)

Multa prevident boni angeli, antequam fiant, dei verbo. Mali vero angeli vivacem sensum non amiserunt

prescientie acumine vigent, id est mutabilitate nature, experientia temporum, revelatione superiorum potestatum.“

Augustinus super Genesim libro II: Spiritibus malis „quedam vera de temporalibus nosse permittitur partim subtilioris sensus acumine, partim experientia callidior propter tam magnam longitudinem vite, partim a sanctis angelis quod ipsi ab omnipotenti deo discunt, etiam iussu eius sibi revelantibus. Aliquando autem idem nefandi spiritus etiam, que acturi sunt velut divinando predicunt.“

nature. Triplici enim prescientie acumine vigent, scilicet mutabilitate nature, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum: mutabilitate nature, quia dum cogitamus aliquod malum, tunc natura mutatur; experientia temporum, quia cum ab initio fuerunt seculi tempora, sunt valde experti; revelatione supernorum, quia superni spiritus divina voluntate eis quedam annuntiant.

Der zweite Belegtext aus Augustinus, der Isidor ehemals als Quelle diente, ist also bei den Berliner Sentenzen ihrer Art entsprechend getilgt. Der Isidortext aber wurde von ihnen angenommen, jedoch ohne den Namen des Verfassers, den Deus summe noch hat. Die Stelle ist aber ein wenig geändert, d. h. vor allem verdeutlicht worden durch das Hinzufügen einiger erklärender Worte. Während nun Isidor den Augustinustext deutete, tun die Berliner Sentenzen das anschließend mit dem Text aus Isidor, wenn sie zu jeder der dreifachen höheren Erkenntnisart des Engels genauer bemerken, in welcher Form sie besteht: die Erfahrung der Zeit zeigt sich darin, daß sie eine lange Vergangenheit hinter sich haben und daher auch eine tiefere experimentelle Erkenntnis als wir. Es gibt aber auch eine eigentliche Offenbarung Gottes noch für sie, da die guten Engel ihnen auf Gottes Geheiß oder Zulassung (voluntate divina) solche Erleuchtungen geben können. Das stimmt alles gut mit dem Augustinustext überein, der in Deus summe noch selber steht. Vielleicht haben ihn die Berliner Sentenzen neben Isidors Bearbeitung der Stelle auch unmittelbar herangezogen. Aber etwas auffällig ist die Deutung der ersten höheren Erkenntnis der Engel bzw. der Teufel. Augustin hatte von einer höheren Begabung gesprochen, die sie in der Schöpfung erhalten hatten: partim subtilioris sensus acumine. Das hatte Isidor umschrieben mit *subtilitate nature*. Sonderbarerweise hat nun Deus summe daraus gemacht: *mutabilitate nature*, was ziemlich schwierig zu deuten ist. Die Berliner Sentenzen, die diesen Fehler übernehmen, deuten ihn nun: *mutabilitate nature, quia, dum cogitamus aliquod malum, tunc natura mutatur* (44). Dadurch wird das Rätsel natürlich noch größer. Denn wie soll durch diese „Änderung“ eine tiefere Erkenntnis bei den Teufeln nach dem Sündenfall erklärt werden?

Wir müssen also einmal nachforschen, wie es zu dieser Änderung des Textes aus Isidor in Deus summe und in den Berliner Sentenzen kam. Tatsächlich findet sich „mutabilitas“ im Isidortext in den Überlieferungen aus dem süddeutschen und österreichischen Raum von Deus summe einheitlich, etwa in Clm 22307 oder Clm 4631, ebenso

in Fulda und Wien (Lambach). Aber es muß auch Überlieferungen gegeben haben, in denen richtig „subtilitate“ stand: denn die Summa sententiarum hat das an einer Stelle, die aus Deus summe offenbar stammt. Und wirklich ist eine solche gute Überlieferung noch in der Florentiner Handschrift von Deus summe vorhanden, wo es f. 6^v heißt: subtilitate¹⁶. Damit dürften wir einen festen Beweis haben, daß die Berliner Sentenzen eine schlechte Überlieferung von Deus summe benutzt haben, wie wir sie noch heute im süddeutschen Raum finden. Es steht damit auch fest, daß Deus summe und Berlin nicht nur eine gemeinsame Quelle haben können. Das war ja schon deshalb ziemlich deutlich, weil diese Quelle ungefähr so ausgesehen haben müßte, wie Deus summe sich uns darbietet. Wir werden auch nicht fehlgehen mit der Vermutung, daß die Berliner Sentenzen also wohl in diesem süddeutsch-österreichischen Raum entstanden sind. Später werden wir eine Bestätigung bei der Ehelehre noch dafür finden.

Wir können uns also jetzt nach Klärung der Abhängigkeitsfrage noch mehr als vorher vor allem der Deutung der Arbeitsmethode zuwenden und zuschauen, wie die stärker patristische Sammlung des Deus summe zu einer stärker systematischen umgearbeitet wurde. Die eben beantwortete Frage nach der höheren Erkenntnis des Teufels hat erneut gezeigt, daß die Berliner Sentenzen nicht nur nehmen, sondern auch selber gestalten, wenn sie eine eigene, kurze, klare Deutung der Stelle aus Isidor anfügen, um ihren Zweck besser erfüllen zu können. Sie wollen ja eine kurze Gesamtdarstellung vorlegen, die auch leichter verständlich ist als etwa ein Väterzitat.

Diese Art zeigt auch gleich die letzte Frage über Schaffung und Fall der Engel: Warum schuf Gott überhaupt Engel, deren Fall er voraussah?

Deus summe (f. 88^v)

Item queritur, cur deus creavit malos angelos, cum presciret eos casuros et dampnandos. Solutio: Augustinus super Genesim: Quia presciebat bonis profuturos et utiles eorum bonis voluntatibus exercendis . . .

Sent. Berolinenses (44)

Item queritur, quare omnes eos fecit, cum providebat eos casuros. Ideo scilicet quia providebat eos profuturos bonis. Dicit beatus Isidorus: Ideo deus creavit eos, ut ruina eorum boni confirmarentur.

Für die Arbeitsart der Berliner Sentenzen ergibt sich also das uns schon bekannte Bild erneut, in einem Punkt sogar noch deutlicher. Denn diesmal ist der Augustinustext wiederum unmittelbar in die

¹⁶ Zu der Überlieferung der Hss vgl. Anselmsentenzen 192 f. Der richtige Wortlaut aus Isidor findet sich auch sonst in den Überlieferungen der Schule. Siehe etwa die Ps.-Alger-Sentenzen, etwa in Clm 12668 f. 9^v. Die süddeutsche Überlieferung von Deus summe in Clm 17101 f. 105^v hat den Fehler bemerkt und in „immutabilitate“ verschlimmbessert.

Deutung eingearbeitet und mit einem bloßen „quia“ mit der Lösung innerlich und systematisch verbunden. Wenn man die Entstehung nicht aus *Deus summe* kennen würde, sähe die Darlegung der Berliner Sentenzen ganz systematisch aus. In Wirklichkeit ist sie aus einer dem Verfasser vorliegenden Augustinussentenz gekommen und als *Idee* weitergegeben. Aber es ist dafür ein anderes Zitat diesmal beigefügt, das in *Deus summe* fehlt, und zwar wieder ein Isidorzitat wie bei der vorhergehenden Frage. Woher es genommen ist, steht vorläufig noch nicht fest, da es in den ähnlichen Sammlungen der Schule fehlt. Man findet es aber z. B. in den Ps.-Alger-Sentenzen. Es scheint wenig wahrscheinlich, daß der Verfasser es unmittelbar aus Isidor genommen hat, da die übrigen Stücke ja nur ganz frei zitiert sind.

II. Des Menschen Schöpfung und seine Sünde

Wir können also mit schon ziemlich feststehenden Ergebnissen nun zur Schöpfungslehre des Menschen übergehen und sehen, ob sie auch hier und inwieweit sie sich bestätigen lassen.

Vielleicht ist es wieder einmal gut, das Grundverhältnis der *Sententiae Berolinenses* und ihre andere Arbeitsart durch einen Vergleich mit den Anselmsentenzen, die ja die gleiche Quelle *Deus summe* benutzt haben, zu zeigen. Wir nehmen dazu das erste Problem in den drei Werken: die Art der geschaffenen Seele mit ihren zwei Grundlagen der Unauflöslichkeit (*essentia indissolubilis*) und der Freiheit:

Deus summe (f. 90)

Hominem vero creavit deus secundum corpus et secundum animam. Secundum animam hoc modo dedit essentiam indissolubilem et liberum arbitrium, quo posset promereri gloriam sive penam sibi et corpori ei coniuncto atque commisso ad regendum.

Sent. Anselmi (55)

Animam primi hominis, sicut angelos, spirituales, simplicem et indissolubilem essentiam deus creavit, cui et liberum arbitrium et scientiam magnam in sua creatione dedit.

Sent. Berolin. (44)

Creavit deus hominem dando ei tria in ipsa creatione, videlicet indissolubilem essentiam et indefinitum quantum ad animam et etiam quantum ad corpus, si non peccasset, magnam cognitionem de se (l. suo) creatore et creaturis et in super liberum arbitrium quo discerneret inter bonum et malum.

Die drei Werke sind also in den Ideen über die Gaben, die Gott der Seele gab, gleich und gehen darin bis zur gleichen Formulierung, wie die kursiv gedruckten Stellen zeigen, die in allen gleich sind. Und doch zeigt sich auch erneut die Selbständigkeit, wenn besonders die Anselmsentenzen ausführlicher auf die Gaben eingehen und die Darlegungen ihrer Quelle *Deus summe*, wie im vorhergehenden Artikel¹⁷

¹⁷ Vgl. Anselmsentenzen 203 f.

gezeigt, auch hier aus ihrer späteren Zeit und Tendenz zur Systematik vervollständigen. Neben der *essentia indissolubilis* wird ausdrücklich die Geistigkeit und Einfachheit der Seele nun genannt. Außerdem wird ausdrücklich auf die große Kenntnis der ersten Menschen in ihrer Schöpfung hingewiesen: *et scientiam magnam in sua creatione dedit*. Zum Teil ist das wohl eine genauere Wiederholung dessen, was die *Sententiae Anselmi* bei der ähnlichen Gelegenheit der Schaffung des Engels dargelegt haben¹⁸, teilweise an Hand der dort ausführlicheren Darlegung in *Deus summe*. Noch deutlicher wird die Tendenz, für die Menschen eine gewisse Gleichheit in ihrer Schöpfung mit der Schaffung der Engel herauszustellen, in den Berliner Sentenzen. Sie bringen hier auch über *Deus summe* hinaus ähnliche weitere Bestimmungen der Schöpfung für die Seele wie die Anselmsentenzen, so daß ich zuerst an eine Abhängigkeit der Berliner Sentenzen von den *Sententiae Anselmi* hier geglaubt hatte. Aber das dürfte nicht notwendig sein und allein auch nicht genügen. Denn warum soll bei einer Abhängigkeit von den Anselmsentenzen die Geistigkeit nicht genannt sein noch die Einfachheit, sondern nur die größere Erkenntnis? Die Lösung wird man sehen, wenn man den Text vergleicht mit dem bei der Schaffung des Engels, wo die Berliner Sentenzen in enger Verbundenheit mit *Deus summe* schreiben: *Creavit deus angelos dando eis tria in ipsa creatione, indissolubilem scilicet essentiam et indeficientem, magnam cognitionem de se (l. suo) creatore et creaturis; dedit etiam eis liberum arbitrium, scilicet scientiam discernendi inter bonum et malum* (42).

Die kursiv gedruckten Worte sind in den Berliner Sentenzen bei der Schaffung von Engel und Menschen gleich. Man braucht also nicht hier notwendig auf die Anselmsentenzen zu rekurrieren. Die ganze Darlegung ist ein gutes Beispiel für die Art der Berliner Sentenzen, klar und deutlich das Wesentliche herauszustellen, evtl. unter Beifügung neuer Elemente. Daher ist es wohl auch zur ausdrücklichen Trennung von Seele und Leib gekommen, wenn die Gabe für den letzteren explizit genannt wird: *indissolubilis et indeficiens essentia etiam quantum ad corpus, si non peccasset*. Das ist freilich nicht ganz richtig, wenn man die Worte nimmt; wohl aber ist der Sinn zu erkennen: auch der Körper wäre nicht aufgelöst worden, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Das Spekulative ist ja nicht so sehr die Stärke des Verfassers dieses Werkes.

Beides, das Streben nach konkreter, einsichtiger Darstellung, aber auch das Fehlen eigentlicher spekulativer Kraft, wird erkennbar bei der Frage über den Menschen als Bild Gottes. Wir haben bereits früher darauf hingewiesen, wie gerade hier die Anselmsentenzen ihrer

¹⁸ Siehe ebd.

Eigenart entsprechend weitere Ähnlichkeiten herbeiziehen und dieses Kapitel zu einer ganz eingehenden Darstellung der Imago-Lehre der Schule machen. Davon findet sich leider nichts in den Berliner Sentenzen. Sie bleiben hier wesentlich bei dem, was ihre Quelle *Deus summe* ihnen bietet, ja sie verwässern sie in einem Punkt, wenn sie *imago* und *similitudo*, die bei *Deus summe* und auch bei den Anselmsentenzen deutlich auseinander gehalten werden, einfach zusammen behandeln und dazu sich eines Augustinustextes bedienen, der in *Deus summe* nur für die *imago* herangezogen ist und auch nur ausdrücklich von der *imago*, nicht unmittelbar von der *similitudo* spricht.

Deus summe (f. 90^v)

Hoc testatur ipse Dominus in *Genesisi* sic dicens: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ad imaginem suam fecit hominem secundum animam, quia dedit ei rationem vel intelligentiam per quam anima hominis bonum malumque apta est discernere, virtutibus informari, deum cognoscere atque ideo ratio dei potest dici imago dei, quia in ea vel per eam creatura rationalis valet cognoscere deum, ut in imagine sua res aliqua cognoscatur.*

Augustinus super *Genesis* in libro III.: „In eo intelligimus hominem factum ad imaginem dei in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio vel intelligentia vel si aliquo vocabulo commodius appellatur.“ Ecce habes quod ratio est imago dei.

Sent. Berolinenses (44)

De cuius creatione dicit Moyses in *Genesisi*: *Faciamus ad imaginem et similitudinem nostram.* Homo enim, ut mihi videtur, *ad imaginem dei factus est per rationem.* Sicut enim *per imaginem* vel *sigillum aliqua res* vel *persona cognoscitur*, sic *creator per rationem* quasi per *sigillum a creatura cognoscitur.*

Quod autem homo ad imaginem et similitudinem dei factus sit, possumus confirmare auctoritate Augustini. Dicit enim in libro III. super *Genesis*: *In eo enim hominem ad imaginem et similitudinem dei factum esse dicimus, in quo cetera animalia antecellit.* Et *id, ut mihi videtur, ratio est et intelligentia.*

Die Berliner Sentenzen fügen also, wenn sie mit *Deus summe* die Bildhaftigkeit des Menschen durch die Vernunft deuten, hinzu, daß man durch ein Bild oder ein *Sigel* (*sigillum*) einen anderen Menschen oder eine andere Sache erkennen könne. So vermöge auch die Vernunft Gott zu erkennen. Dem anonymen Verfasser scheint dieser Hinweis auf ein Sigel, den auch Gregor schon bringt, neben dem Bild so wichtig zu sein, daß er ihn nachher noch einmal zusätzlich wiederholt. Es konkretisiert ja auch den Gedanken und liegt so ganz in der Arbeitsrichtung der *Sententiae Berolinenses*. Auffällig ist dabei, daß der Verfasser hier zweimal ausdrücklich sagt: *ut mihi videtur*. Das zweite Mal ist das sogar in den Augustinustext eingeschoben. *Id autem est ipsa ratio vel intelligentia*, so schreibt Augustinus. Und die Berliner Sentenzen: *Et id, ut mihi videtur, ratio est et intelligentia*. In der Edition von Stegmüller tritt das leider nicht so im Text hervor, da die eingeschobenen Worte, wie das eigentliche Augustinus-

zitat, in Kursive gesetzt sind¹⁹. Der Zusatz dürfte vielleicht ein Zeichen dafür sein, daß die Überarbeitung von Deus summe in den Berliner Sentenzen das persönliche Element nicht außer acht lassen möchte, wie wir es ja schon öfters sachlich in den persönlichen Deutungen der patristischen Stellen feststellen konnten. Hier ist das auch einmal förmlich zum Ausdruck gekommen.

Dennoch ist dabei der Aufbau von Deus summe der Kürzung halber gestört worden. Wie oben bereits gesagt, hat Deus summe noch gut zwischen imago und similitudo unterschieden, wenn das Werk mit Augustinus die ratio als imago herausstellt: In eo intelligimus hominem factum ad imaginem dei in quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio vel intelligentia. So zitiert Deus summe die Augustinusstelle aus De Genesi ad litteram und fügt mit eigenen Worten bei: Ecce habes quod ratio est imago dei. Die Berliner Sentenzen aber nehmen kürzend die Stelle einfach hin als Deutung des biblischen „ad imaginem et similitudinem“ und bringen diesen Doppelterminus sogar in die Augustinusstelle hinein. Er sagte nur „ad imaginem dei“, während die Berliner Sentenzen hinzufügen: „et similitudinem“²⁰. Dadurch zerstören sie den Aufbau und verdunkeln auch den Gedanken Augustins etwas. Denn die Ähnlichkeit drückt doch etwas anderes aus. In De quantitate animae erklärt Augustinus diese similitudo aus der Unsterblichkeit und Unauflöslichkeit der Seele, da sie aus dem Nichts geschaffen ist. Wir kommen auf diese Stelle zurück, da sie sich in Deus summe noch ausdrücklich findet. Freilich bringen beide Werke auch ein Augustinuszitat aus De trinitate, in dem der Kirchenvater die enge Verbindung von imago und similitudo beschreibt. Accedit homo ad deum quadam similitudine, quia factus est ad imaginem dei, so umschreibt der Anonymus die Stelle, die noch wörtlich von Deus summe gebracht wird: Idem in libro VII. de Trinitate: Homo est imago dei et ad imaginem quia equalis non est deo sed quadam similitudine accedit (f. 91).

Nun aber greifen die Berliner Sentenzen, wohl durch diesen Augustinustext angeregt, doch noch mit Deus summe die Frage nach der Ähnlichkeit genauer auf: his itaque visis videamus, quibus modis homo ad similitudinem dei factus sit. Gott steht vor allen Dingen, der Mensch vor allen unvernünftigen Geschöpfen. Von Gott kommen alle Geschöpfe, von dem einen Menschen alle seine Nachkommen. — Gott ist vernünftig und unsterblich, so auch der Mensch seiner Seele nach. — Gott wird durch die Schöpfung nicht größer, ebenso nicht die Seele durch Vermehrung der körperlichen Glieder. — Gott erhält und regiert alles, so auch die menschliche Seele im Körper. — Gott ist nicht größer oder kleiner im Größeren oder Kleineren, so auch nicht die Seele in verschiedener Körpergröße. — Die Seele ist ähnlich der Dreieinigkeit durch die Einheit der drei Seelenkräfte des Verstandes, Willens, Gedächtnisses. Alle diese Ähnlichkeiten finden sich auch in Deus summe, aber dort noch mit genauer Stellenangabe der Ambrosius- oder Augustinuszitate, aus denen die Ähnlichkeit herge-

¹⁹ Auch die folgenden drei Zeilen (45, 1—3): Christus ist imago dei, der Mensch nur ad imaginem dei geschaffen, sind Zitat aus De Trinitate Augustinus und aus Deus summe übernommen. Dieses Werk bringt den Text noch als ausdrückliches Zitat aus Augustinus.

²⁰ Auch hier müßten in der Edition diese Worte besser nicht kursiv gedruckt sein.

leitet ist. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß auch hier die Berliner Sentenzen nicht so genau zwischen *imago* und Ähnlichkeit mehr unterscheiden, so daß sie einige Vergleiche unter der Ähnlichkeit bringen, die *Deus summe* besser und richtiger als *imago* bezeichnet hat, wie etwa die Vernünftigkeit der Seele. An einer der beiden Stellen, entweder als *imago* oder als *similitudo*, finden sich alle diese Beispiele auch in *Deus summe*. Nur das letzte, die Ähnlichkeit mit der Trinität, fügen die Berliner Sentenzen bei: aus Ps.-Augustinus, *De spiritu et anima*, wie bereits Fr. Stegmüller feststellte (46).

Zugefügt sind in diesem Zusammenhang in Berlin noch zwei andere Bemerkungen. Die erste möchte zum Bildcharakter der Seele noch sagen, daß sie nicht immer Bild Gottes sei, und belegt das aus einem Text aus Ps.-Augustinus, *Dialogus quaestionum* 65, q. 18 (PL 40, 739), nach dem die Seele nicht Bild Gottes im Sündigen ist: *Si vero aliqua pars illius inclinaverit se ad terrena peragenda, desinit esse imago dei*. So umschreiben sie Ps.-Augustinus: *Quando ergo ea agit et cogitat que sunt temporalia, tunc non est dicenda imago dei* (45, wie Stegmüller angibt). Also auch Stellen, die aus anderer Quelle beigezogen sind, werden in der gleichen Art umschrieben wie die Texte aus *Deus summe*. Es handelt sich also um eine grundsätzliche Art, die Väterstellen möglichst in eigenen Worten irgendwie deutlicher zu machen.

Sachlich wichtiger aber ist der andere Zusatz. Mitten in die Abhandlung über *imago—similitudo* ist die Frage eingestreut: *Sed queritur, quare homo factus sit* (45). Da auch in ihrer Beantwortung nichts von Bild oder Ähnlichkeit der Seele gesagt wird, muß man wohl annehmen, daß es ein zu frühzeitiges Einschießel ist, bevor nach der Abhandlung über die Gottähnlichkeit der Seele die eigentliche Schöpfungslehre des Menschen beginnt. Der Verfasser hat das aber doch noch irgendwie gutgemacht, wenn er nun die Frage nach der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott anschließt: *His itaque visis videamus, quibus modis homo ad similitudinem dei factus sit* (45). So ist also die vorhergehende Frage in etwa doch begründet. Vor der *similitudo* soll noch erst vom Zweck die Rede sein. Aber es bleibt dann doch die starke Trennung von der Behandlung des Menschen als *imago* durch die Zwischenfrage nach dem Zweck der Schaffung.

Doch gehen wir dem Inhalt dieses, wie uns scheint, wichtigen Einschubs nach. Denn wenn er auch nicht wohl selbständig ist, sondern einer anderen Quelle entlehnt wurde, so ist er doch der Untersuchung wert, weil es sich um eine Frage handelt, die nicht unumstritten war. Wir finden also eine neue Quelle dazu.

Wie der Anonymus uns sagt, sind die Väter einheitlich in der Angabe des Grundes der Schaffung des Menschen (*concordes*): Gott schuf die Stammeltern: *ut eorum immaculata sobole apostaticum suppleretur genus humanum*. Schon diese Wortformulierung ist der sonst so einfachen Sprache der Berliner Sentenzen etwas fremd, die Sache aber ist die bekannte Ansicht, wie sie z. B. auch die *Sententiae Anselmi* bringen (55). Als weiterer Grund der Schaffung legt dann der Anonymus einen Text vor, den er Hieronymus zuschreibt: *Dicit enim beatus Hieronymus: Deus in ruina malignorum spirituum patentem iusticiam et latentem exercuit misericordiam. Sed non decebat tantum patremfamilias, in quo patens erat iusticia, patente carere misericordia. Fecit igitur hominem in quo non modo iusticia,*

sed etiam patentem exercebat misericordiam (45). Der Verfasser selbst aber verteidigt eine andere Auffassung und bringt das wieder mit der persönlichen Einleitung: *Nos vero dicimus*. Sie verteidigt die Ansicht, daß das Lob Gottes nicht vollkommen gewesen wäre, wenn nicht auch eine vernünftige leibliche Kreatur ihn gelobt hätte. Sonst wäre er nur von rein geistigen Geschöpfen anerkannt worden: *Nos vero dicimus idcirco hominem creasse, ut eius laus esset omnino sufficiens. Quia enim a solis incorporeis laudabatur creaturis, si esset vel esse posset aliud genus creature a quo posset laudari et non laudaretur, non esset laus eius omnino sufficiens. Fecit igitur deus hominem, ut qui ab invisibilibus et incorporeis laudabatur creaturis, a visibilibus quoque et corporeis digne et plene laudis suscipere famulatum* (45). Das ist eine Auffassung, die sich öfter in der Anselmschule, wenn vielleicht auch nicht in dieser Schärfe des ausdrücklichen „non sufficiens“ findet. So schreibt etwa das Werk der Schule *Deus de cuius principio et fine tacetur* ausdrücklich: *Laus divina nondum fuit perfecta ab incorporea creatura*²¹. Ganz ähnlich heißt es in dem von O. Lottin edierten Werk *Antequam quicquam fieret, deus erat: Creatura angelica et spirituali natura non videbatur laus perfecta nisi etiam corporea laudaret. Sed quia corpora non eius erant nature, ut per se possent laudare, infusa est eis anima rationalis*²². Wir haben also hier in den Berliner Sentenzen ein weiteres Zeugnis dieser Auffassung der Schule. Aber auch die im Zitat „Hieronymus“ vertretene Ansicht findet sich in der Schule, wenigstens in der Zusammenstellung von *iusticia* und *misericordia*. So schreiben die Sentenzen *Potest queri quid sit peccatum* als Zweck der Schaffung des Menschen und seiner Führung zur Seligkeit: *ut in exhibitione illius eterne vite sicut bonitas dei ita quoque eius iusticia existeret, quia omnes vie domini misericordia et veritas*. Von hier aus ist dieser Text und Gedanke dann auch in das Werk der Schule *Prima rerum origo* übergegangen und hat dort seine Verbreitung gefunden²³. Wenn also auch die Herkunft des „Hieronymus“zitates und überhaupt die unmittelbare Quelle nicht feststeht, so gehen wir doch ganz in den Spuren der Schule. Also haben wir eine echte neue Quelle für sie gefunden.

Wichtig erscheint für die Untersuchung der Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen auch die folgende Frage, ob die Seele aus dem Nichts erschaffen wurde. Sie stellt sich in *Deus summe* noch in enger Verbindung mit der vorhergehenden nach der Ähnlichkeit (*similitudo*) der Seele mit Gott: *Aliter etiam dicitur (anima) facta*

²¹ Ed. H. Weisweiler: *RechThAncMéd* 5 (1933) 258, 16.

²² *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*. T. V: *Problèmes d'histoire littéraire*. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Gembloux 1959, 335.

²³ *Schrifttum* 260.

ad similitudinem dei. Denn sie ist unsterblich und unauflöslich, weil sie aus dem Nichts erschaffen ist. Deus summe nimmt diesen Text noch wörtlich aus Augustinus, *De quantitate animae*, wie vorhin bereits gesagt, und fügt noch andere Stellen aus dem Kirchenvater bei. Die *Summa sententiarum*²⁴ und mit ihr der Lombarde haben diese Verbindung bewahrt²⁵. Die Berliner Sentenzen aber lösen sie von der Frage der *similitudo* mit Gott und machen aus dem Begründungssatz „quia de nihilo facta est“ Augustins eine eigene Frage: *Modo queritur, utrum anima sit facta ex preiacenti materia an sit facta ex nihilo. Si est facta ex preiacenti materia, queritur de qua* (45). Die Lösung wird mit einer verstümmelten Augustinusstelle gegeben, die sich in Deus summe anschließend an den obigen Text noch findet, von wo sie auch in die *Summa sententiarum* übergegangen ist: Augustinus in *libro de origine animae* ... *Idem post pauca: Quod de deo est, necesse est, ut eiusdem sit nature cuius et ipse est ac per hoc etiam immutabile sit. Anima vero mutabilis est, non est ergo de ipso. Si autem de nulla alia re facta est, procul dubio de nihilo facta est sed ab ipso deo* (f. 92)²⁶. Das ziehen die Berliner Sentenzen in den kurzen Satz zusammen: *Anima non de deo sed a deo de nihilo facta est*. Dann fügen sie noch die aus der ganzen Augustinusstelle genommenen, nun systematisch gefaßten Worte hinzu: *Si enim esset de deo, tunc esset illius essentie cuius et ipse deus. Sed essentia dei est invariabilis et immutabilis, anima vero variabilis et mutabilis. Dicamus itaque animam non de deo sed a deo ex nihilo factam esse* (46). Wir sehen also erneut den Übergang von der patristischen Zitatstelle hin zur persönlichen Ausdeutung, aber noch ganz der Väteridee bis teilweise zum Wortlaut verbunden.

Für die weitere Quellenuntersuchung scheint es bedeutsam zu sein, daß die *Sententiae divinae paginae* die gleiche Frage auch gesondert stellen: *Potest autem queri, an humanum corpus et anima habuerunt preiacentem materiam* (ed. Bliemetzrieder 19). Für die Seele wird u. a. als Antwort gegeben: *Heresis tamen quorundam fuit, quod ex parte divine essentie fuerit facta. Non ergo ex preiacenti materia fecit eam deus sed ex nihilo id est in preiacenti materia*. Dazu ist bemerkenswert, daß auch die Berliner Sentenzen im Gegensatz zu Augustinus, der das Wort nicht gebraucht, sondern einfachhin von Gott spricht, „*essentia*“ mehrmals gebrauchen. So in der oben abgedruckten Deutung des Augustinuszitates; aber auch schon vorher bei der Einführung der ganzen Frage, wo sie auch von den Häretikern sprechen: *Quidam heritici dixerunt animam hominis esse de essentia dei*. Natürlich ist das noch kein direkter Hinweis auf eine Abhängigkeit von den *Sententiae divinae paginae*, da es sich um einen allgemeineren Sprachgebrauch handeln kann. Aber wir werden doch unser Augenmerk weiter darauf richten müssen. Augustinus selber spricht an anderer Stelle in *De Genesi ad litteram* 1. 7 c. 2 von *substantia* oder *natura*; das kommt *essentia* also schon näher.

²⁴ Tract. 3 c. 2; PL 176, 92 A.

²⁵ Lib. 2 d. 16 c. 3; ed. Quaracchi n. 178.

²⁶ Vgl. *De anima eiusque origine* I 44; PL 44, 477.

Die weitere Schöpfungslehre ist noch enger als die der Engel abhängig von Deus summe. Es sind nur ganz wenige kurze Fragen, deren Beantwortung sich nicht aus Deus summe ergibt. Wir werden am Schluß eine Gegenüberstellung der aus Deus summe von den Berliner Sentenzen übernommenen Fragen und Antworten bei einer Gesamtanalyse dieses Werkes bringen. Daraus wird man dann genauer auch die neuen oder anders gelösten Probleme der Berliner Sentenzen ersehen können.

Dazu gehört etwa die etwas sonderbar anmutende Frage nach der Sprache der Schlange im Paradies: *Qua lingua diabolus fuerit locutus* (49, 16—18). *Dicimus, so antworten unsere Sentenzen, quia hebraea lingua locutus sit ei, quia et illa fuit mater omnium linguarum et alia lingua nondum fuerat.* Die Frage wurde offenbar damals öfter gestellt, wenn auch manchmal anders behandelt. Ich verweise etwa auf Abaelards *Hexaameron*: *Serpens non verbis sed sibilo mulieri locutus fuisse creditur tantaeque sagacitatis illi primi homines exstisse, ut ex sibilo serpentium vel vocibus avium affectus eorum agnoscerent*²⁷. Gewiß ist diese Lösung Abaelards wohl tiefer gesehen, aber der ganzen Tradition entsprechend scheint die der Berliner Sentenzen insofern wenigstens traditioneller, als sie noch wie die Patriistik von einer eigentlichen Sprache des Teufels spricht. Damit steht sie auch der konservativen Eigenart der Schule näher. Bisher habe ich aber auch in ihr nirgendwo die konkrete Lösung der hebräischen Sprache gefunden. Damit führen die Berliner Sentenzen uns also in einer konkreten Einzelheit in das Denken der Schule wieder deutlich ein.

Eine andere hinzugefügte Frage findet sich bei der Behandlung der Sünde der Stammeltern. Gott hat dafür Adam und Eva wie ihren Nachkommen Strafen auferlegt: den Tod und die Arbeit auf der von Gott verfluchten Erde. Daran schließt sich nun die Frage: *Queritur autem, an he pene sufficient ad expianda eorum et aliorum peccata an non. Aut enim sufficient aut non sufficient. Si sufficient, nihil restat nisi ut expiato peccato per has penas ad beatitudinem angelorum et archangelorum absque Christo et absque effusione sanguinis eius perveniant. Quod nefandissimum est dicere, videlicet quod sine causa Christus mortuus sit. Si vero non sufficient, tunc deus insipienter has penas hominibus pro peccatis iniunxit . . .* (52). Der Verfasser will diese schwierigen Fragen nicht lösen, sondern offenlassen: *Sed he questiones modo maneant indiscusse* (ebd.). Damit zeigt er erneut, daß die eigentliche tiefere Spekulation nicht seine Stärke war und er darin auch nicht die Aufgabe seines Werkes sah. Immerhin macht er auch hier mit einer Streitfrage seiner Zeit bekannt, von der wir sonst nicht vieles erfahren, da die Zeit zu sehr mit der ihr nahekommenden Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung durch Gottes Kommen in die Welt beschäftigt war.

Bei der Frage nach der Bedeutung des *iurare* und *penitere* Gottes bringt der Verfasser zwar am Schluß die gleiche Lösung wie Deus summe. Aber vorher

²⁷ PL 178, 783.

kommen doch einige andere Gedanken aus fremder Quelle zur Sprache, die nicht unwichtig in ihrer guten Formulierung sind: *Quorum motuum apud deum nulla perturbatio est, apud quem est summa tranquillitas mentis. Sed pro efficientiis rerum hoc dictum est, ut de deo aliquid melius intelligamus. Non enim nostre mentis sententia adeo precipitanda est, ut credamus deo aliquid forinsecus accidere. Daher deutet der Anonymus das „Schwören“ Gottes als das „statuta retinere in suo ordine“, während das „penitere“ nichts anderes ist als „statuta a suo ordine revocare“. Dem fügt er dann aber noch die Auslegung von Deus summe hinzu, daß dies „penitere“ ein „Ändern“, und zwar kein einfaches wie etwa das des Gehens und Kommens der Jahre, sondern ein unverhofftes Ändern gegen eine bisherige Erwartung ist: *Quod possumus considerare in primis parentibus. Ipsi enim inopinantibus de paradiso expulsi sunt* (52).*

In der Schule war ein Origeneszitat aus seiner Genesiserklärung, hom. 3, 1 bekannt, das auch darauf hinweist, daß solche Ausdrücke dazu dienen, Gott den Menschen irgendwie deutlich zu machen²⁸. Aus einer ähnlichen Sentenz dürfte also der erste Teil dieser Deutung über die „Reue“ der *Sententiae Berolinenses* direkt oder indirekt stammen: *ut de deo aliquid melius intelligamus*. Jedenfalls ist diese Deutung der Schule Anselms nicht fremd, wie man sie ja überhaupt in sehr vielen Werken zur Genesisstelle findet.

Der Anonymus stellt als Definition des „penitere“ auf: *Penitere nihil est aliud quam statuta a suo ordine revocare*. Dem entspricht seine Definition des *iurare*: *iurare dei est nihil aliud quam statuta in suo ordine retinere* (52). Woher stammen diese Definitionen? Die über die „Reue“ Gottes ist mindestens seit Augustinus geläufig, der sie z. B. im Kommentar in Ps 109 gebraucht, aber auch in *De civitate*, wie eine Stelle belegt, die Deus summe bringt. Auch in *Isidors Libri sententiarum* ist sie übergegangen: *iurare dei est illa providentia qua statuit non convellere statuta. Penitentia autem dei rerum mutatio est; non penitere autem statuta non revocare ut illud: iuravit dominus et non penitebit eum, id est que iuravit, non mutabit*²⁹. Woher hat nun der Verfasser der Berliner Sentenzen seine Definition genommen? Deus summe gibt uns wieder eine Antwort. Denn die Summe bringt zu dieser Stelle einen Text des Hieronymus: *Ieronimus: Penitentia est statuta mutare de bono ad malum sive de malo ad bonum que occulto iustoque iudicio dei fit vel per eius iusticiam vel misericordiam penitentiam dei dicimus. Non penitere dei est nullo modo statuta mutare ut est illud: iuravit dominus et non penitebit et est dicere: Penituit deum fecisse hominem, mutavit hominibus non hoc opinantibus quod fecerat de homine* (f. 112^v). Wenn wir ihn mit den Ausführungen vom Anonymus der Berliner Sentenzen und mit *Isidors* Text vergleichen, dann erscheint es wohl ziemlich sicher, daß hier die Berliner Sentenzen wiederum mehr *Isidor* folgen, wie sie es ja schon früher einmal getan haben, als Deus summe. Denn das typische „revocare“ findet sich in Deus summe bei dem von diesem Werk gebrachten Hieronymustext nicht, wohl aber bei *Isidor*. Auch ist bei *Isidor* die Parallele mit dem Schwur Gottes und dessen Definition bereits besser vollzogen als in dem Hieronymustext aus Deus summe. Doch dürfte nicht übersehen werden, daß auch an dieser Stelle sich die Berliner Sentenzen wieder die Freiheit nehmen, *Isidors* Definition vom Schwur ein wenig abzuändern, damit der Parallelismus mit der Reue noch deutlicher wird. *Isidor* schreibt, daß der Schwur sage, Gott werde das von ihm Festgesetzte „non convellere“; die Berliner Sentenzen schaffen den Parallelismus: *Penitere: statuta a suo ordine revocare — iurare: statuta in suo ordine retinere*. Wir finden also hier

²⁸ Vgl. *Schrifttum* 325. — Der Text über die Reue Gottes bei *Lottin* n. 303 ist ein Exzerpt aus Deus summe. Vgl. *Clm* 22307 f. 112 (Text in: *Anselmsentenzen* 230). Die Hs aus Rouen enthält ja einige Teile dieses Werkes, wie *Lottin* feststellte. Vgl. *Schol* 34 (1959) 193.

²⁹ *PL* 83, 634 B.

bei Benutzung einer anderen Quelle — sei sie direkt oder besser indirekt aus Isidor genommen — das gleiche gute und klare systematische Bestreben von Berlin nach kurzer, knapper Formulierung.

Wichtig ist auch die dann folgende konkrete Deutung der Genesisstelle 6, 7: Penitet me fecisse hominem. Die Berliner Sentenzen bringen nämlich hier — wieder unabhängig von Deus summe — aus einer anderen Quelle mehrere Deutungen dieses schwierigen Textes. Die verschiedenen Lösungen, die vom Anonymus gebracht werden, zeigen schon die Unsicherheit der Zeit, nicht so sehr in der grundsätzlichen Deutung, als in der konkreten Anwendung der oben entwickelten Definition des „penitere dei“. Man kann in den Berliner Sentenzen zwei Grundwege der Deutung der Stelle unterscheiden. Der erste spricht von der „Reue“ Gottes im metaphorischen Sinn, also von der mutatio und revocatio, die er in der Welt vornimmt. Es gibt da drei Unterdeutungen: Gott ruft den Menschen von der Unsterblichkeit zur Sterblichkeit: revocabo hominem ab eo statu in quo eum feci, quia feci eum immortalem et passibilem (l. impassibilem), sed faciam eum mortalem et passibilem. Oder: Moses sprach von der „Reue“ Gottes gemäß der Torheit einzelner Juden und anderer Menschen, die glaubten, Gott habe es gereut, weil er seinen Sohn zur Geißelung und zum Tode sandte für ihre Schuld: Vel dicamus Moysen hoc dixisse propter stultitiam et insipientiam quorundam iudeorum vel aliorum, quibus forte videtur quod pigeat deum fecisse hominem, pro cuius scilicet peccato misit filium suum incarnari, flagellari et crucifigi; et ideo putant penitere deum. Ein dritter Grund für die „Reue“ Gottes im Zeichen nach außen liegt im Tod Christi selber: Vel penitet me fecisse hominem, id est pena crucis tenebit me, quia feci hominem pro cuius scilicet peccato expiando in cruce moriar. Dazu kommen als zweiter Grundweg der Deutung noch zwei Erklärungen, die das penitere in den Menschen selbst hineinlegen, von dem Gott es ausgesagt habe: Vel penitet me fecisse hominem id est penitet hominem, me fecisse eum talem quod posset mori vel pati. Vel penitet me fecisse hominem quasi dicat penitet hominem, se fecisse me, id est penitet eum, quia voluit fieri deus diabolo dicente sibi in serpente: In quacumque hora comederitis, eritis sicut dii. Credit et comedit. Unde procul dubio eum penituit (53). Das ist also wiederum ein guter neuer Text aus einer uns bisher noch unbekanntem Quelle, der uns in das Denken der Zeit in einer umstrittenen Deutungsfrage einführt.

Auch unter den sicher aus Deus summe genommenen Stellen gibt es noch einige, die für die Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen von Bedeutung sind. Das ist zunächst die Darlegung über die bekannten sechs Sünden, die in der Ursünde Adams eingeschlossen waren. Deus summe bringt wie gewöhnlich dazu einen Augustinustext aus Enchiridion c. 45 (PL 40, 254). Da sowohl die Anselmsentenzen wie auch die Sententiae divinae paginae mit den Berliner Sentenzen sich dazu äußern, wird eine Gegenüberstellung wieder gut sein, um tiefer zu sehen:

Deus summe (f. 104^v)

Et attende, quia in questione pomi prohibiti homo commisit SEX PECCATA. Augustinus in Enchiridio: „In illo peccato uno quod per unum hominem in mundum intravit et in omnes ho-

Sent. Anselmi (65)

In hoc primo peccato quod etiam originale dicitur, non unum sed SEX principaliter perpetravit PECCATA:

Sent. Berolin. (49)

Item queritur que PECCATA Adam in paradiso commisit. Hec scilicet: superbiam, homicidium, sacrilegium, furtum, adulterium, fornicationem, avaritiam.

mines pertransit possunt intelligi plura peccata.“ „Nam et *SUPERBIA* fuit ibi, *QUIA* homo in sua potius quam in dei potestate esse dilexit; et *SACRILEGIUM*, *QUIA* deo non credidit“, id est *QUIA* non deo credens prohibenti illum cibum *SE SACRUM* TEMPLUM DEI *ET* posteros SUOS QUANTUM IN SE FUIT, RAPUIT DE SACRO id est a deo in quo erat ut in continente. UNDE PROPHETA IN CHRISTI PERSONA: QUE NON RAPUI, TUNC EXSOLVEBAM. ADAM RAPUIT, CHRISTUS EXSOLVIT; „et *HOMICIDIUM*, *QUIA* SEMET ipsum PRECIPITAVIT IN MORTEM; et FORNICATIO spiritualis, quia integritas MENTIS humane“ que erat SPONSA DEI, „serpentina persuasione corrupta est; et *FURTUM*, quia cibus prohibitus usurpatus est; et *AVARITIA*, quia plus quam illi sufficere debuit, appetivit et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest“.

SUPERBIAM, *QUIA* deo subiectus esse noluit; *SACRILEGIUM*, *QUIA* SACRUM DEI TEMPLUM, SE scilicet, conditori suo subtraxit *ET* sic sacrum DE SACRO abstulit, *QUIA* *ET* SE *ET* omnes SUOS sequentes deo rapuit, QUANTUM IN SE FUIT. UNDE PROPHETA IN PERSONA CHRISTI: QUE NON RAPUI, TUNC EXSOLVEBAM. ADAM RAPUIT, CHRISTUS EXSOLVIT. *HOMICIDIUM* fecit, *QUIA* SE IN MORTEM PRECIPITAVIT. *FORNICATIONEM* fecit, *QUIA* SPONSAM DEI que prius intacta fuit, id est MENTEM, violavit propriam. *FURTUM* fecit, dum vetitum fructum illicite subtraxit; *AVARITIAM*, quando per hanc scientiam cumulare concupivit. *SEX* igitur mala in hoc peccato perpetravit que AUGUSTINUS singula enumerat et ideo, etsi plura vocari possint, ista sufficiant.

SUPERBIA peccavit, cum se magis in sui potestate quam in dei voluntate esse elegit vel voluit. *HOMICIDIUM* commisit, cum comedendo pomum *SE ET* posteros IN MORTEM PRECIPITAVIT; *SACRILEGIUM*, *QUIA* sacrum de sacro rapuit, videlicet sacrum pomum de sacro paradiso; *FURTUM*, quia pomum a deo sibi VETITUM furtim usurpavit; adulterium, quia mentis integritas qua deo desponsata erat, suggestione diaboli vitiata est et corrupta; *FORNICATIONE* peccavit, quia in comestione pomi est delectatus; *AVARITIA* peccavit, quia plus quam sufficeret, superbe appetivit.

Sententiae divinae paginae (ed. Bliemetzrieder 27): Queritur iterum, quis eorum magis peccavit ... Sed antequam videamus singulare peccatum mulieris, videamus communia utriusque. Uterque scienter et ex deliberatione animi contra naturalem intentionem et contra preceptum sui creatoris egit et ita fuit ibi transgressio et inobedientia. Item quia uterque magis obedivit sue voluntati quam suo creatori, idcirco uterque fuit idolatra. Nulli enim creature propter se obedire debemus sed propter deum tantum. Soli vero deo propter se obedientia adhibenda est. Fuit etiam ibi sacrilegium, quia sacrum cum interdicto rapuerunt. Fuit etiam ibi homicidium, quia uterque se ipsum morte anime occidit, non corporis que mors est gravissima. Hec sunt communia.

Fuit autem singulare peccatum mulieris, quod credidit deum esse invidum sue creature, ne sibi parificaretur; fuisse etiam avarum reservando illum fructum ac si indigeret. Unde dicit apostolus: Mulier fuit seducta, vir autem non fuit seductus.

Von diesen Bearbeitungen des ursprünglichen Augustinuszitates, wie es in *Deus summe* sich noch findet, entfernen sich die *Sententiae divinae paginae* am meisten vom Original. Das geschieht nicht nur, weil die Fragestellung nach der Größe der Sünde Adams und Evas in gewisser Weise eine andere geworden ist — es handelt sich nicht mehr um die Größe der Sünde der Stammeltern, sondern um die größere Schuld Adams oder Evas —, sondern auch die Aufzählung der einzelnen Sünden, die in der Ursünde enthalten waren, ist verschieden. Es ist der Ungehorsam dazugekommen, aber dafür sind Stolz, Diebstahl und Ehebruch ausgefallen. Bemerkenswert aber ist vor allem, daß die *avaritia* nur mehr als von Eva fälschlich vermuteter Fehler *Gottes* aufgezählt wird. Sie wird dadurch schuldig, daß sie Gott das zuschreibt. Von ihrer eigenen *avaritia* aber ist keine Rede mehr.

Die von mir in Münster, Bibl. Paulina, Cod. 335 gefundene und nun leider im Zweiten Weltkrieg verbrannte *Bearbeitung der Sententiae divinae paginae*³⁰ hat aber wieder stärker den ursprünglichen Augustinustext herangezogen. Denn nun heißt es:

Commune peccatum utriusque fuit . . . Idolatriam etiam fecerunt et latrariam deo auferebant; sacrilegia etiam fecerunt, quia sacrum, id est fructum prohibitum, sibi usurpaverunt; homicidium commiserunt, quia se ipsos per peccatum ceciderunt.

Nunc videamus de singulis. Mulier per superbiam peccavit, quia creatori suo parificari voluit. Vir etiam licet non tam magnam tamen per superbiam peccavit in hoc quod fecit contra preceptum domini, quod pro nulla re deberet transgredi³¹.

Hier wird also der Stolz bei beiden Stammeltern wieder eingefügt und ebenso das *sacrilegium*.

Die Anselmsentenzen und die *Sententiae Berolinenses* bleiben dem Urtext Augustins getreuer. Aber auch in den Berliner Sentenzen findet sich eine bedeutungsvolle Erweiterung. Statt der sechs Einzelsünden Augustins, die mit *Deus summe* auch die Anselmsentenzen ausdrücklich mit der Zahlenangabe „sex“ bezeichnen, zählen die Berliner Sentenzen sieben. Sie teilen die *fornicatio* noch, wenn sie daneben *adulterium* nennen, wobei dieses die augustinische Definition der *fornicatio* übernimmt (*integritas mentis*), während *fornicatio* als Lust beschrieben wird: *Fornicatione peccavit, quia in comestione pomi est delectatus*. Auf der anderen Seite aber bringen sie einen Text, der als ganzer dem Text von *Deus summe* näher steht als die Ausführungen der *Sententiae Anselmi*, und bestätigen so unsere Ergebnisse, daß *Deus summe* auf die Berliner Sentenzen einen größeren Einfluß genommen hat als auf die Anselmsentenzen, da die letzteren in ihrer Sammel-tendenz mehr anderes Gut herbeigezogen haben. So wird der Stolz von den *Sententiae Berolinenses* mit Augustin und so auch *Deus summe* noch bezeichnet: *Superbia peccavit, cum se magis in sua*

³⁰ Vgl. *Schrifttum* 223 ff.

³¹ Ebd. 228.

potestate quam in dei voluntate esse elegit vel voluit. Die Anselmsentenzen ziehen zusammen: *Superbiam, quia deo subiectus esse noluit*. Ähnlich heißt es bei der Habsucht in den Berliner Sentenzen näher an Augustinus und *Deus summe angelehnt: Avaritia peccavit, quia plus quam sufficeret, superbe appetivit*. Die Anselmsentenzen sagen: *Avaritiam, quando per hanc scientiam cumulare concupivit*. Man muß also eine unmittelbare Benutzung von *Deus summe* durch die Berliner Sentenzen annehmen. Aber auch die Anselmsentenzen würden durch eine bloße Benutzung der Berliner ohne *Deus summe* und den Augustinustext nicht erklärt. Das belegt z. B. die Sünde der *fornicatio* bzw. des *adulterium*, die in den Anselmsentenzen wie bei Augustin und *Deus summe* noch eine Einheit bilden und nicht wie in Berlin auseinandergezogen sind.

Wie stark übrigens der Augustinustext in den einzelnen Werken der Schule umgearbeitet worden ist, zeigen die *Klagenfurter Sentenzen*³², von denen im Lauf dieser Gesamtuntersuchung noch gezeigt wird, daß sie *Deus summe* und die Anselmsentenzen benutzt haben. Die Deutung bei ihnen lautet:

Sciendum quod hoc ipsum originale peccatum per sex membra dividit Augustinus scilicet in superbiam, sacrilegium, homicidium, fornicationem, avaritiam et furtum. Superbia fuit, quando sui proprii iuris et non sub potestate dei esse voluit. Sacrilegium commisit, quando bonitatem dei, id est Spiritum Sanctum, de se quasi de templo ipsius peccando expulit. Quod obscure dicit auctoritas, quia non credidit deo. Hoc est enim deo credere: non deum a se peccando remove. Homicidium erat, quando per peccatum et sibi et aliis mortem intulit tam eternam quam temporalem. Fornicatio, quia mens prius integra se ipsam corrumpit et oblita sui creatoris plus amabat verbis obedire serpentis. Per avaritiam peccavit, quia plus quam sibi competere, scire voluit, ut per scientiam dei equaretur. Furtum in quo et rapina factum est mirabile, quia se ipsum et omnes qui ex eo nascituri erant, deo abstulit. Unde: Que non rapui, tunc exsolvebam. Furtum enim hoc dicitur omnis illicita occupatio. Tot peccata in uno peccato perpetrata sunt (f. 6).

Neben der Bearbeitung des Textes Augustins durch die *Sententiae divinae* paginae ist die in den *Klagenfurter Sentenzen* wohl die weitgehendste. Und doch liegt auch bei ihr deutlich die Augustinusstelle zugrunde. So ist etwa gleich die Beschreibung der *superbia* mit dem augustinischen Ausdruck „sub potestate dei“ im Gegensatz zu den Anselmsentenzen bezeichnend. Dieses Wort haben auch die Berliner Sentenzen beibehalten. Vor allem aber ist bei der Erklärung des *sacrilegium* beigefügt: *Quod obscure dicit auctoritas: „quia non credidit deo“*. Diese Autorität ist eben unsere Augustinusstelle, in der sich die zitierten Worte finden, die dem Verfasser der *Klagenfurter Sentenzen* also nicht deutlich genug erschienen. Im Gegensatz zu den Anselmsentenzen ist in *Klagenfurt* auch der augustinische Ausdruck der *integritas mentis* für die *fornicatio* beibehalten in der Form: *mens integra*. Dagegen zeigt die Psalmstelle *Que non rapui, tunc exsolvebam*, die freilich in *Klagenfurt* nicht, wie bei den Anselmsentenzen, beim *Sakrileg*, sondern beim *Diebstahl* angewandt ist, die enge Beziehung dieser beiden Werke an. Wie bei den Anselmsentenzen wird auch in den *Klagenfurter* die *avaritia* konkret auf das Drängen nach *Vielwissen* bezogen statt wie im Urtext auf das Streben allgemein. Der Grundgedanke bleibt also erhalten, aber er wird in den verschiedenen Überarbeitungen vielfach verändert und durch neue Gedanken auch reicher ge-

³² Vgl. Schol 13 (1938) 260.

staltet. So in Klagenfurt etwa bei der Deutung des Sakrilegs, bei dem nun der Heilige Geist von den Stammeltern aus der Seele getrieben wird. In den Anselmsentenzen war es noch Gott, von dem der geheiligte Mensch als Tempel Gottes getrennt wurde durch die Sünde, während die Berliner Sentenzen die etwas gar äußerliche Deutung bringen des *sacrum de sacro*: den heiligen Apfel aus dem heiligen Paradies geraubt. Es ist also im allgemeinen ein innerer Fortschritt in der Deutung festzustellen. Bei den Berliner Sentenzen sehen wir freilich wieder die Tendenz zur kurzen, einfachen, klaren Deutung.

Eine Ähnlichkeit in der Formulierung mit den *Sententiae Anselmi* findet sich in den Berliner Sentenzen bei der Abhandlung über Gottes Willen. In den frühen Sentenzen der Anselmschule ist diese Frage sehr ausführlich behandelt am Schluß des Sündenfalles Adams. Wie konnte durch die Sünde Gottes Wille verletzt werden, der doch immer sich erfüllen muß? Wir haben bereits bei Gelegenheit der Abhandlung über die Arbeitsmethode der Anselmsentenzen eingehend über diese Fragestellung in *Deus summe*, den Anselmsentenzen und der entsprechenden Einzelsentenz von Anselm selbst gehandelt und das Abhängigkeitsverhältnis dieser Abhandlungen untereinander untersucht³³. Es handelt sich ähnlich wie bei der Erbsünde um eine der umstrittensten Fragen der Zeit und der Schule. So wird auch das persönliche Interesse des Verfassers der *Sententiae Berolinenses* noch größer. Er bringt z. B. eine neue Einteilung, die sich nicht in den anderen Werken oder Sentenzen der Schule feststellen ließ³⁴. Gottes Wille ist zweifach: *alia creata, alia creatrix* (51). Letztere ist Gottes Sohn: *Creatrix voluntas est dei filius, qui dicitur voluntas patris, consilium patris, sapientia patris* (ebd.). Die „*voluntas creata*“ aber ist jene, die Gott täglich in den Herzen seiner Gläubigen schafft. Sehr gut ist auch die andere Einteilung in *voluntas misericordie* und *voluntas prescientie* (ebd.) formuliert. Diese Einteilung entspricht einer im *Liber de voluntate*, der unter den Werken Anselms von Canterbury gedruckt wurde, aber nun mit Recht unter die Einzelsentenzen der Schule Anselms von Laon von Odo Lottin eingerückt und mit ihnen neu herausgegeben worden ist³⁵.

Mit *Deus summe* und den *Sententiae Anselmi* haben die Berliner Sentenzen die andere Einteilung in *preceptum* und *dispositio* gemeinsam. Nur wird in den Anselmsentenzen der Heilswille (*quam fecit deus in cordibus fidelium*) hier eingeordnet, so daß die Anselmsentenzen — wohl im Anschluß an die Anselm selbst zugehörige Einzelsentenz *De voluntate dei*³⁶ — sogar ausdrücklich die Dreizahl nennen: *Notandum est tribus modis sacram scripturam accipere*

³³ Siehe Anselmsentenzen 210 f.

³⁴ Vgl. die gute Zusammenstellung bei Fr. Stegmüller: *DivThom(Plac)* 45 (1942) 310 f.

³⁵ Siehe PL 158, 582—584; jetzt O. Lottin a. a. O. n. 290.

³⁶ O. Lottin a. a. O. n. 31.

voluntatem dei. Das tut *Deus summe* zwar noch nicht, aber der Heilswille ist doch ganz im Anfang noch vor der Erklärung der *voluntas* als *dispositio* und *preceptum* eingeschaltet: *Voluntas dei appellatur illa quam operatur in cordibus fidelium* (f. 107^v). Erst nach Anführung mehrerer Schriftstellen, die von diesem Heilswillen sprechen, kommt *Deus summe* auf die beiden anderen göttlichen Willen: *Voluntas dei dicitur preceptum . . . dispositio*. Die Berliner Sentenzen übernehmen diese Einteilung von *Deus summe* und stehen so wieder unter dem Einfluß dieses Werkes, noch mehr als die es auch benutzenden Anselmsentenzen, in denen sich aber schon hier die Anselm zugehörige Einzelsentenz bemerkbar macht. Mit *Deus summe* bringen die Berliner Sentenzen auch die gleiche Schriftstelle: *Omnia quecunque voluit, fecit deus*. Erst nach der Behandlung des göttlichen Willens als *preceptum* und *dispositio* kommen sie dann eingehender auf den Heilswillen zu sprechen. Vorher teilen sie noch den Willen als *dispositio* in die *voluntas approbans* und *permittens*: *Voluntas que dispositio est, alia approbans, alia permittens. Unde dicitur: Non est malum in civitate quod dominus non facit, id est non permittit* (ebd.). Die Anselmsentenzen haben eine andere Ausdrucksform, wenn sie „permittens“ in „operans“ ändern. Sie begründen das mit einer Augustinusstelle aus dem *Enchiridion* c. 95: *Non fit aliquid, nisi quod omnipotens fieri velit vel fieri sinat vel operando fiat. Deus summe* hat folgenden Text:

Hec autem voluntas que est dispositio dei, sic dividitur: Alia est efficiens, alia est permittens; efficiens quantum ad bona. Divina enim dispositio cum voluntate hominis operatur bona opera ipsius. Permittens quantum ad mala. Augustinus in Enchiridion: Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo (f. 107^v).

Die Berliner Sentenzen folgen also in der Einteilung wieder *Deus summe*: *dispositio alia est efficiens, alia est permittens*, und aus *Deus summe* ist auch noch der weitere Satz genommen: *quantum ad bona — quantum ad mala*. Dagegen haben die Anselmsentenzen das Augustinuszitat aus *Deus summe* übernommen, das in den Berliner Sentenzen fehlt. Aber es ist, wie so oft auch in den Anselmsentenzen, etwas verändert, und zwar gerade im hier wichtigen Wort: *operando*, wo es bei Augustinus heißt mit *Deus summe*: *faciendo*.

Der Wille als Gebot ist in den Berliner Sentenzen ebenso wie in ihrer Quelle *Deus summe* und den Anselmsentenzen eingeteilt in *precipiens* und *prohibens*:

Deus summe (f. 108)

Illa voluntas que est divina precepta sic dividitur: alia est precipiens, alia prohibens. Precipiens ut: Ho-

Sent. Anselmi (63)

Illa etiam voluntas que dicitur preceptum, alia est precipiens ut: Honora patrem et ma-

Sent. Berolin. (51)

Voluntas que dicitur preceptum, alia precipiens, alia prohibens. Precipiens: Honora patrem

nora patrem et matrem tu-	trem; alia prohibens ut:	tuum et matrem; prohi-
am; prohibens: Non occides.	Non mechaberis.	bens ut: Non occidas,
		non mechaberis, non fur-
		tum facies.

Die Texte sind also fast wörtlich mit ihren Einteilungen und auch mit den entsprechenden Beispielen gleich. Es gibt nur einen Unterschied. Bei der *voluntas prohibens* sind verschiedene Beispiele in den drei Werken gewählt. *Deus summe*: *Non occides*, — bei den Anselmsentenzen: *Non mechaberis*, — und sonderbarerweise in den Berliner Sentenzen beides zusammen und dann noch vermehrt durch ein weiteres Gebot des Dekalogs: *Non occidas, non mechaberis, non furtum facies*. Es ist natürlich schwer zu sagen, ob die Berliner Sentenzen durch die Gebotserweiterung der Anselmsentenzen angeregt wurden zu ihrer Weiterführung. Die Formulierung des Einleitungssatzes, die in den beiden Werken auch ähnlicher ist als in *Deus summe*, könnte dazu einladen. Jedenfalls sollten wir mit dieser Möglichkeit rechnen, wenn auch nicht mit der Notwendigkeit. Doch haben wir ja schon mehrmals solche konkreten „Möglichkeiten“ entdeckt, die immerhin für sich sprechen.

Es müssen aber auch noch andere Quellen unserem Anonymus zur Verfügung gestanden haben. Wir wiesen bereits auf die bisher in der Schule unbelegbare Unterscheidung von *voluntas creata* und *creatrix* hin. Auf eine andere Quelle weist uns vielleicht die in den Berliner Sentenzen über *Deus summe* und die Anselmsentenzen hinausgehende Frage hin, ob dem göttlichen Willen die Frömmigkeit (*pietas*) eines Menschen mehr entspricht, der etwas will, was Gott nicht möchte, oder der schlechte Wille eines anderen, der etwas (aus anderem Motiv also) möchte, was Gott auch will. Diese Frage ist im Anschluß an Augustinus, *Enchiridion* c. 101 (PL 40, 279) gestellt, wo der Kirchenvater darauf hinweist, daß es sein könne, daß der Wille Gottes in seinen Gläubigen (*voluntas dei in fidelibus*), also sein Heilswille, manchmal mit dem Willen der Gläubigen übereinstimmen, manchmal aber auch sich von ihm unterscheiden könne. Die Berliner Sentenzen führen das so ein: *Item voluntas quam cotidie creat in mentibus fidelium, que aliquando concordat divine voluntati, aliquando discordat*. Das wird dann mit dem augustinischen Zitat über den Tod eines Vaters gezeigt: *Quod auctoritate Augustini comprobare possumus. Dicit enim in Enchiridio: Bonus filius bona voluntate non vult patrem mori, quem deus bona voluntate vult mori et ut satisfiat nature. Malus vero filius mala voluntate vult patrem mori, quatenus eius hereditatem habere possit, quem deus vult mori bona voluntate* (51).

Unser Anonymus fügt die kursiv gedruckten, erklärenden Worte in den Augustinustext ein. Die Anselmsentenzen haben ihre Darlegungen über das Beispiel Augustins, dessen Text sich wörtlich in

Deus summe findet, wohl nicht aus Deus summe genommen, sondern aus ihrer anderen Quelle, der persönlich Anselms Feder entstammenden Sentenz *De voluntate*, wie ich gezeigt habe³⁷. Aber auch sie fügten eine Deutung zu, wie es auch Anselm bereits tat. Gegenüber Augustin, der nur die Verschiedenheit der Willen noch hervorhebt, beschreibt Anselm genauer, worin beim gleichen Objekt, dem Tod des Vaters, doch die Verschiedenheit kommen kann: *ex affectu caritatis disconveniunt*. Noch deutlicher ist der Verfasser der Anselmsentenzen: *Mala voluntas mea concordat cum voluntate dei in morte patris mei, qui utrique volumus; discordat, quia ille vult ex iusticia, ego ex invidia* (64). Auf diesem ideengeschichtlichen Hintergrund gewinnt die Deutung von Berlin erst ihre ganze Sicht. Der Tendenz des Verfassers entsprechend ist alles konkretisierter geworden: Gott will den Tod aus gutem Grund, um der Natur ihren Lauf zu lassen; der schlechte Sohn aber, weil er den Vater beerben will. So erscheint uns hier plötzlich und ungesucht wieder die Eigenart dieser Sentenzen. Zugleich bringen sie damit auch eine neue Deutung der Augustinusstelle, deren Text sie aus Deus summe entnehmen konnten.

Ob das freilich hier der Fall war, ist nicht so sicher. Denn die Berliner Sentenzen kennen auch noch die Fortsetzung des Textes, der in Deus summe fehlt. Augustinus fährt nämlich fort: *Bone voluntati dei pietas illius potius consonat quamvis aliud volentis quam huius idem volentis impietas* (*Enchiridion* l. c.). Das ist also gleich die Antwort auf die Frage, die sich, wie oben gesagt, die Berliner Sentenzen stellen, wenn sie diese Worte zu einer Frage machen: *Queris olet, an pietas huius volentis . . .* (51). Sie antworten kurz und knapp: *Nos dicimus, quod pietas nolentis bona voluntate magis concordat divine voluntati quam impietas volentis mala voluntate quod deus vult bona voluntate* (ebd.). Das ist also die augustiniische Lösung in eigener Antwort formuliert und so unabhängig gemacht vom Kirchenvater, der überhaupt nicht genannt ist bei dieser Frage, die auch als solche nicht als augustiniisch äußerlich erkennbar ist—also wieder typisch für diese Sentenzen. Die augustiniische Fortsetzung des Zitates über den von Gott und vom Menschen gewünschten Tod des Vaters findet sich von den uns bekannten Sentenzenwerken in *Prima rerum origo*, wo es anschließend an die Umschreibung des augustiniischen Wortes (65 Zeile 6) wörtlich nun weiter heißt: *et sic voluntati dei pietas alicuius potius consonat quamvis aliud volentis quam mali idem volentis impietas*, also der Augustinussatz. So setzt sich ja dieses Werk zusammen, indem es die ganzen Anselmsentenzen wörtlich übernimmt und mit Väterziten als Einschiebsel vermehrt³⁸. Es wäre also eine doppelte Quellen-

³⁷ Anselmsentenzen 211 ff.

³⁸ Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen (vgl. Anm. 3).

lage für die Berliner Sentenzen hier möglich: entweder eine uns unbekannte Sammlung mit dem Gesamttext, wozu auch evtl. die früher angezeigten Isidortexte gehören könnten, oder statt der Anselmsentenzen die Bearbeitung *Prima rerum origo* anzunehmen. Dies letztere bietet keine Schwierigkeit, da die von uns früher als vielleicht aus den Anselmsentenzen angeführten Texte sich auch alle wörtlich in *Prima rerum origo* wiederfinden. Welche von diesen beiden Annahmen die richtige ist, wird sich wohl kaum entscheiden lassen, da alle Quellen außer *Deus summe* in den Berliner Sentenzen, die an und für sich schon knapp sind, nur eben berührt werden, wenn auch gerade diese Stellen für uns sehr wichtig sind, da sie uns neue Kenntnisse zur Schule aus unbekanntem Werken vermitteln.

In mehreren Sentenzensammlungen der Schule finden sich kurze Zusammenstellungen über Lösungen des Wortes: *Vult omnes homines salvos fieri*. Wir analysierten bereits die Zusammenfassung in den *Sententiae Anselmi* (64)³⁹ und wiesen dabei auf jene in der Einzelsentenz der Schule *De voluntate dei* hin, die früher Anselm von Canterbury zugeschrieben wurde⁴⁰. Hier in den Berliner Sentenzen finden wir eine weitere. Es ist gut, wenn wir sie einmal zusammen sehen:

De voluntate dei: Augustinus: *Deus vult omnes salvos fieri, id est nulli salvantur, nisi quos vult salvari. Vel: de omni genere hominum aliqui salvantur, vel: vult omnes homines salvos fieri, id est suos facit velle omnes homines salvos fieri, vel: vult omnes homines salvos fieri, id est non cogit aliquem dampnari.*

Sententiae Anselmi (64): *Deus ergo vult, id est facit suos velle omnes homines salvos fieri; vel: vult homines salvos fieri, id est de genere omnium hominum, de omni conditione, de omni sexu; vult omnes, id est nullum cogit dampnari. Vel: vult homines fieri salvos omnes: nulli salvantur nisi quos ipse vult salvos fieri*⁴¹.

Sententiae Berolinenses (51): *Dicit beatus Augustinus: Vult deus homines salvos fieri, id est nullus salvatur nisi quem deus vult salvum fieri. Idem: De omni genere hominum salvat quosdam, videlicet nobilium et ignobilium, sapientium et insipientium, divitum et pauperum, servorum et liberorum. Vel: vult omnes homines salvos fieri, id est voluntatem in unoquoque hominum creat secundum quam quisque vult salvari. Non est enim aliquis adeo insane mentis vel ita perfidus a quo si queratur, utrum salvari velit, qui non dicat: salvari volo.*

Deus summe (f. 108): Augustinus in *Enchiridio*: *Ita intelligendum est quod scriptum est: Omnes homines vult salvos fieri tamquam diceretur nullum hominem salvum fieri nisi quem salvum fieri ipse voluerit, non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit sed quod nullus salvus fiat nisi quem velit; et est dicere omnis ille est salvus quem vult. Idem est de omni genere hominum. Augustinus *De correctione et gratia*: *Potest etiam sic intelligi quod omnes homines deus vult salvos fieri, quoniam nos facit velle, vel ita potest exponi: vult, id est permittit omnes homines salvos fieri, id est nullum cogit dampnari. Augustinus in libro *De spiritu et littera*: *Vult deus omnes homines salvos fieri, non sic***

³⁹ Siehe Anselmsentenzen 210 ff.

⁴⁰ O. Lottin a. a. O. n. 290.

⁴¹ *Prima rerum origo* bringt einen längeren Text aus *Enchiridion* c. 97 ff.

tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quocunque istorum modorum exponatur: Deus vult omnes homines salvos fieri, ita efficit et permanebit vera tam ista auctoritas quam predicta: Omnia quaecunque voluit, fecit.

Deus summe bringt also gut die wesentlichsten Stellen bei, aus denen die Schule ihre Lehre über den allgemeinen Heilswillen entnahm. Dort wird für jede der Deutungen, die *De voluntate dei* und die Anselmsentenzen in gleicher Weise, wenn auch in verschiedener Reihenfolge bringen, ein Text aus Augustinus angegeben, aus dem sie wohl auch genommen sind. Die Reihenfolge ist in *De voluntate* und in *Deus summe* die gleiche: 1. quod deus vult — 2. de omni genere — 3. facit suos velle — 4. nullum cogit. In den Anselmsentenzen ist nur wegen des Kontextes und der Überleitung aus dem vorhergehenden Schrifttext 4 an die erste Stelle gerückt, gefolgt von 2, 1, 3. Die Berliner Sentenzen bringen auch an erster Stelle 1 und dann 2; 3 und 4 jedoch fehlen. Dafür ist eine 5. Deutung beigelegt, die in allen anderen Werken fehlt: Gott gab allen Menschen die Sehnsucht nach Seligkeit. Wir haben also auch hier einen willkommenen Zusatz zu den Deutungen der anderen Werke der Schule. Aber auch noch auf einen anderen Unterschied in der Aufzählung sei aufmerksam gemacht. Bei der 2. Deutung hat der Text aus *Deus summe* einfach: de omni genere hominum, ebenso auch die Anselmsentenz *De voluntate dei*. Die Anselmsentenzen fügen erweiternd und erläuternd bei: de omni conditione, de omni sexu. Dagegen nähern sich dem Urtext am meisten die Berliner Sentenzen: videlicet nobilium et ignobilium, sapientium et insipientium, divitum et pauperum, servorum et liberorum, wie ja auch der Urtext des *Enchiridion* die verschiedensten Arten der Menschen aufzählt, unter ihnen auch teilweise die von den Berliner Sentenzen genannten. Wir sehen also, daß man, wie so oft in der Anselmschule, nicht einfachhin große Linien ziehen kann. Hier ist z. B. also die Rückkehr zum Urtext viel besser als selbst in *Deus summe*. Wir müssen also auch hier noch eine andere Quelle annehmen, die dann vielleicht auch die Fortsetzung der 5. Deutung enthalten haben mag. Selbst der lange Auszug aus *Prima rerum origo*, der aus dem *Enchiridion* sehr ausführlich genommen wurde, kürzt an dieser Stelle und läßt die Einzelaufzählung der verschiedenen Arten der Menschen aus. Dieses Werk kann also hier auch nicht unmittelbare Quelle gewesen sein.

Auch in der Frage nach der *Dispositio* Gottes muß eine weitere Quelle über *Deus summe* oder die Anselmsentenzen (bzw. *Prima rerum origo*) hinaus angenommen werden. Es wird die Frage gestellt: *Utrum aliter possit deus res disponere quam ab eterno previdit et hominem in lapidem vertere et lapidem in aurum et si Petrus potuit mori ab alio genere mortis nisi crucis patibulo*. Die Antwort lautet: *Dicimus, quia non potuit, quia deus noluit. Non potest deus hominem in lapidem vertere, quia non vult. Dicit enim beatus Augustinus:*

Deus non potest, quod non vult. Creatura, que vult, potest (51 f.). Der entsprechende Text in Deus summe spricht wohl von der anderen Todesart des Petrus, aber das Beispiel des Menschen, der in einen Stein und dieser in Gold verwandelt werden könnte, fehlt. Wenn man also nicht annehmen möchte, daß hier wieder eine einfache Deutung zur Klarheit vom Anonymus beigefügt wurde, was möglich ist nach unseren Feststellungen, muß man auch hier auf eine andere Quelle zurückgehen.

So hat uns also dieses ganze Kapitel von der Erschaffung und vom Sündenfall, aber ganz besonders diese letzte Darlegung über den Willen Gottes ein gutes Stück in die Arbeitsmethode des Anonymus weiter hineingeführt und auch andere Quellen, wie vielleicht das Werk *Prima rerum origo*, offenbar gemacht. Die Anselmsentenzen sind noch mehr in diesen Kreis als Quelle hineingewachsen. Doch daneben sind manche Einzelheiten und Einzellehren der Schule uns zusätzlich bekannt geworden, so daß auch das dogmengeschichtliche Interesse etwa beim allgemeinen Heilswillen gewachsen ist. Unsere Grundansicht, daß der Anonymus von dem patristischen Zitat zur Väteridee weiterschreitet, ist an vielen Stellen erweitert und belegt worden. Einmal wird sogar aus einer Väterbehauptung eine Frage gemacht und dann die Antwort mit eigenen Worten als „dicimus“ ohne Hinweis auf Augustinus gegeben. Es ist also der umgekehrte Weg eingeschlagen: nicht die Antwort wird mit einem Vätertext gegeben, sondern die Frage, und dann die Antwort in eigener Formulierung, im Sinn Augustins aber. Jedoch konnten wir auch feststellen, daß hie und da das Väterzitat genauer wiedergegeben wird, ja auch neue Texte, besonders aus Isidor, beigefügt werden. Doch ändert das nicht die Grundtendenz.

III. Die Erbsündenlehre

Bei der Erbsündenlehre können wir ähnliche Beobachtungen machen. Grundsätzlich wichtig ist aber, daß von der frühen Lösung der Schule Anselms von Laon über die Übertragung der Erbschuld durch persönliche Zustimmung der Seele bei der Verbindung mit dem vererbten Körper in den Berliner Sentenzen ebensowenig die Rede ist wie in Deus summe und den Anselmsentenzen. Hier stehen alle drei in Gegensatz etwa zu den *Sententiae divinae paginae*, die noch Anselm folgen. Keine einzige Frage berührt in Berlin auch nur diese Ansicht. Wir stehen also ganz im Kreis von Deus summe und der *Sententiae Anselmi*, was unsere bisherigen Darlegungen auch wieder von der dogmatischen und dogmengeschichtlichen Seite aus bestätigt.

Deus summe ist hier wieder sehr eng benutzt worden, etwa so wie bei der Schöpfungslehre des Menschen. Dennoch gibt es vielfach auch hier neue Formulierungen. Ein Beispiel, in dem gerade das Problem

Wie entstanden die frühen *Sententiae Berolinenses* der Schule Anselms von Laon?

der Übertragung der Schuld, also das Wesentlichste aus der Erbsündenlehre, zur Darstellung kommt:

Deus summe (f. 112v)

Omnes filii Ade concepti coniunctione viri ac mulieris puniuntur pro eodem peccato et simili pena. Unde queritur quare. Hoc autem ideo est, quia peccatum illud commiserunt. Quando enim Adam peccavit, omnes erant in illo omnesque fuerunt ille unus homo et in super peccato concupiscentie ab illo descenderunt. Unde Apostolus: In quo omnes peccaverunt.

Quo autem modo et secundum quam naturam in primo homine fuerint, sic explicandum est: *Substantia* corporea uniuscuiusque tota que coronabitur vel punietur, fuit in primis parentibus, cum peccaverunt quamvis in alio statu et quantitate, sed quedam per se, quedam per medios patres; veluti *substantia Cain* tota per se fuit in Adam et Eva, *substantia* vero filiorum eius et succedentium filiorum per medios patres . . .

Cui sententie hoc modo potest opponi: *Substantia Cain* quam accepit a primis parentibus valde *parva* fuit nec tot *athomi* fuerunt in ea ex maxima parte quot homines descenderunt ab illa . . .

Quibus e contra respondetur: Corporea *substantia* illius quam contraxit a parentibus suis, in principio *valde parva* fuit. At divina operatione fomenti *cibi et potus* particule que erant *athomi*, deserunt esse *athomi* factaque est *magna* . . .

Sent. Berolinenses (53)

Adam peccavit. Pro quo peccato punitus est. Cuius quoque filii pro eodem peccato puniuntur qui ex lumbis eius per coniunctionem viri et mulieris processerunt. In quo peccante omnes peccaverunt et omnes fuere ille unus homo. Et quod in eo peccante omnes peccaverunt, possumus confirmare auctoritate Apostoli dicentis: In quo omnes peccaverunt, id est a quo per ardorem libidinis omnes profluxerunt.

Et quod omnes ille unus homo fuerunt, videre possumus. Quedam enim parvissima et brevissima *athomus* sive *substantia* ex lumbis eius processit que per dei misericordiam et adminiculo *cibi et potus* in magnam *substantiam* crevit que facta est *Cain*. Item profluxit illa *brevissima substantia* ex lumbis eius que similiter per dei misericordiam et adminiculo *cibi et potus* in magnam crevit *substantiam* que facta est *Abel*. Et ex his patribus alie brevissime profluxerunt *substantie* ex quibus alii homines facti sunt. Sic omnes homines quasi per medium in Adam fuerunt et ille unus homo fuit omnes homines et omnes in illo fuerunt, non in specie sed in genere. Quod auctoritate Augustini comprobare possumus. Dicit enim: Sicut omnia invisibiliter in semine erant que per temporum successionem surgunt in arborem, ita omnes homines in Adam fuerunt, non in specie sed in genere. Nec tibi mirum videatur, si omnes homines in illo fuerunt, cum arbor que Ade magna in semine fuit non mole corporee magnitudinis sed quadam vi et causali potentia.

Zunächst zeigen die kursiv gedruckten Worte wieder die enge Verbindung der beiden Werke. Vor allem aber ist die Grundidee und auch die Beweisführung wie die Lösung des Einwandes die gleiche: Alle waren „ein Mensch“, in dem also alle auch sündigten. Denn die Substanz oder der kleine „athomus“, wie beide Werke sagen, war in Adam, zwar valde parva (*Deus summe*) oder brevissima (Berliner Sentenzen), aber durch Gottes Tat wurde der kleine Teil durch Speise und Trank groß („magna“ nach beiden Werken). So wurde Cain, und

die Berliner Sentenzen fügen in wörtlicher Wiederholung des Vorganges hinzu: auch Abel. Das setzt sich in der Nachkommenschaft fort: Sic omnes homines quasi per medium in Adam fuerunt, wie die Berliner Sentenzen schreiben; per medios patres, sagt Deus summe. Neu aber ist das den Berliner Sentenzen angefügte Augustinuszitat. Es ist eine teilweise Wiederholung einer Augustinusstelle⁴², welche die Berliner Sentenzen — zum Teil mit Deus summe — schon vorher einmal bei der Frage bringen, ob Gott alle Dinge zugleich erschaffen hat (vgl. 38 Zeile 35 ff.). Vielleicht ist sie von dort aus hierhin in Umarbeit, wie so oft, übernommen worden, da sie gut auch hierhin paßt. Spricht sie doch von der generatio in semine: Sicut omnia invisibiliter in semine erant que per temporum successionem surgunt . . . Es könnte also eine bloße Rückerinnerung an das frühere Zitat sein. Erklärlich ist das gut, weil so die Grundtendenz sich an diesem so konkreten Augustinuszitat zeigt, nicht abstrakt, sondern konkret die Dinge darzustellen.

Für diese Art der Darstellung ist auch bezeichnend, daß Berlin im Gegensatz zu Deus summe und zu den Anselmsentenzen alle weiteren spitzen Fragen auslassen, etwa die Schwierigkeit, ob auch das gewachsene Atom aufersteht oder nur der ursprüngliche Teil, der in Adam war. Deus summe legt großen Wert darauf, zu sagen, daß diese Vermehrung nicht im auferstandenen Leib verherrlicht wird, sondern allein der ursprüngliche Teil, damit nur der ursprüngliche Adam in Allen aufersteht: Substantia corporea uniuscuiusque (hominis) tota, que coronabitur vel punietur, fuit in primis parentibus, cum peccaverunt (f. 112v). Daher sind auch alle Beispiele dafür in Berlin weggefallen, wie die der Auferstehung des Kindes, das innerhalb eines Monates nach der Geburt stirbt und dennoch im vollen Mannesalter aufersteht, oder die Vermehrung der fünf Brote und die Schaffung des Leibes der Eva aus der Rippe, alles „sine additamento“. Die Berliner Sentenzen fassen nur das Ergebnis kurz zusammen: Dicimus quod tota substantia Cain et Abel et omnium hominum sunt in lumbis Ade que etiam tota resurget in die iudicii (54, 4—5).

Als Ganzes dürfen wir bei einem Vergleich mit den Anselmsentenzen zeigen⁴³, daß die Berliner Sentenzen stark die Probleme hier kürzen, welche die Anselmsentenzen über Deus summe hinaus entwickeln. Damit werden die Probleme auch vielfach vereinfacht. Aber es wird so erreicht, was der Verfasser will: der Grundzug der Auslegung der Erbsünde und ihres Entstehens ist klar herausgearbeitet, ja sogar durch einen erneut herangezogenen Augustinustext traditionell so gefestigt, daß für den Leser die Lösung selber annehmbar erscheinen konnte, ohne auf die Spitzfindigkeiten weiter zu achten⁴⁴.

⁴² De Genesi ad litteram 1. 5 c. 23 n. 4; PL 34, 337.

⁴³ Vgl. Anselmsentenzen 215 ff.

⁴⁴ Das zeigt auch gleich die folgende Frage wieder. Im Anschluß an die ausführlichen Darlegungen, daß die ganze Substanz aufersteht, stellt Deus summe die Frage, was denn geschehe, wenn ein Wolf einen Menschen fresse und seine Substanz dann in einen anderen Tierleib weitergehe. Ähnliche Fragen werden in Augustinus-

Diese Tendenz zeigt sich auch gleich bei der weiteren Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünden der Eltern. Durch die vorzüglichen Arbeiten von A. M. Landgraf und R. Blomme⁴⁵ sind wir in der Lage, hier die Ausführungen der Berliner Sentenzen in einen größeren Rahmen stellen und damit ihre Stellung in der Gesamtheologie der Zeit noch besser würdigen zu können. Die Untersuchung über dieses Problem der Vererbung der persönlichen Sünden der Eltern auf die Kinder ist in dieser Zeit, wie Landgraf zeigte, angeregt worden durch die Betrachtung einer Reihe von Schriftstellen, die es nicht gleich zu lösen schienen. Aus *Deus summe* hat Landgraf, ohne freilich die Summe selbst zu kennen, unter Benutzung der Fuldaer und Bamberger veränderten Überlieferung, diese Stellen schon abgedruckt. Es ist vor allem auf der einen Seite der Ezechieltext (8, 20): *Filius non portabit iniquitatem patris*, während es in *Ex 20, 5* heißt: *Visitat deus peccata patrum in filiis usque in tertiam et quartam generationem*. Die Berliner Sentenzen suchen aus den verschiedenen Texten diese beiden aus *Deus summe* heraus und stellen sie gegenüber, wobei sie den Ezechieltext auch als Gegeninstanz gegen die Erbsünde — und so als Überleitung von der Erbsündenlehre zu der neuen Frage — in Anspruch nehmen. Ohne viele Vätertexte, die sich in großer Zahl in *Deus summe* auch hier finden und zum Teil gekürzt noch von den *Sententiae Anselmi* wenigstens irgendwie berücksichtigt werden, ist in den Berliner Sentenzen kein einziger Vater genannt, und doch sind die Ideen von Origenes, Augustin und Gregor deutlich bis in den Wortlaut erkennbar. Die Texte, die von einer Übertragung der persönlichen Sünde bis zur vierten Generation

zitierten, z. B. aus *De civitate Dei* I. 22 c. 12 über das Haar des Hauptes (*capillus de capite vestro non peribit*), über die Früh- und Mißgeburten in *Deus summe*, beantwortet. Die Berliner Sentenzen kennen das alles bereits in systematisierter Frage- und Antwortform (54, 16—26), aber in gleicher Lösung. Auf die Kreuzzüge scheint dabei eine kleine Abänderung hinzuweisen bei der Frage, ob die Hand, die jemand vor der Taufe verliert, doch später nach der Taufe mitgerettet werde. Die Berliner Sentenzen konkretisieren die abstrakte Frage wieder: *Modo queritur de aliquo Saraceno vel Judeo qui prius amisit aliquod membrum in bello vel pro aliquo furto* (54, 27—37; in Zeile 31 handelt es sich um eine bloße Fortsetzung, also ohne Abschnitt, wie Stegmüller ihn anbringt). Die Lösung aber ist die gleiche wie in der patristischen Sammlung: *Illud membrum cum ceteris unam efficiebat personam*. Auch die anschließende Frage, warum die Eltern, trotzdem die Begierlichkeit durch das Gut der Ehe entschuldigt ist, die Kinder in Erbschuld empfangen, ist in beiden Werken gestellt und gleich beantwortet: Bei den Eltern ist die Schuld dadurch vergeben; aber auf die Kinder geht sie über, weil sie in der Begierlichkeit empfangen wurden. Belegt ist diese Ansicht in beiden Werken mit Augustinuszitierten aus *De peccatorum meritis* und aus *De nuptiis et concupiscentia*. Jedoch ist beim Vergleich mit anderen Fragen festzustellen, daß die Ausdrucksweise hier bei einer stark aktuellen Frage in Berlin selbständiger geworden ist.

⁴⁵ A. M. Landgraf, *Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder: Dogmengeschichte der Frühscholastik*, IV 1, Regensburg 1955, 155—192. — R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIII^e siècle*, Gembloux-Louvain 1958, 40—44.

sprechen, werden traditionsgemäß von der Nachahmung gedeutet. Oder die vier Generationen bedeuten sinnbildlich mit Origenes den Teufel, Judas, die Schriftgelehrten und Pharisäer sowie das Volk. Man kann sie nach dem Anonymus auch verstehen als die vier psychologischen Teile der Sünde: *mala voluntas, mala delectatio, pravus consensus, operatio*. A. M. Landgraf hat gezeigt, daß diese psychologische Erklärung aus der Deutung des Ezechieltextes bei Hieronymus entstanden ist, die auch Deus summe noch wörtlich bringt. Sie war auch in der Schule bekannt und wird z. B. vom Sentenzenwerk *Dubitatur a quibusdam* (vgl. *Schrifttum* 357) gebracht. Aber die klassische Kurzformel fand Landgraf erst bei den Kanonisten der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wie Johannes Faventinus, Huguccio und der Bamberger Glosse, *Can.* 113. Die Berliner Sentenzen scheinen sie aus der Kanonistik oder vielleicht auch aus der Quelle der Kanonisten übernommen zu haben. Wir dürfen also die Berliner Sentenzen nicht allzufrüh ansetzen, wenn dieser Hinweis auch noch zu dunkel ist, um Klarheit durch ihn erlangen zu können.

Es folgen in den Berliner Sentenzen noch einige kleinere Fragen über die Seele (*ex preiacenti materia, utrum in loco, utrum sit in exterioribus vel interioribus corporis, utrum tota simul, utrum moveatur secundum locum an secundum tempus*). Sie sind in engem Anschluß an Deus summe gestellt. Wichtig sind sie vor allem literargeschichtlich, da mit diesen Fragen zusätzlich die Münchener Überlieferung schließt, während die anderen Handschriften von Deus summe schon früher zu Ende gehen. Wir haben hier also einen Anhaltspunkt dafür, welche von den süddeutsch-österreichischen Handschriften vielleicht den Berliner Sentenzen konkret als Vorlage gedient haben mag, nachdem wir schon feststellten, daß dieser Raum in Frage kommt wegen des gefundenen Fehlers der handschriftlichen Überlieferung in der Frage nach der Schöpfung.

Dazu kann uns noch weiter die nun folgende Ehelehre führen.

IV. Die Ehe als Fortsetzung der Schöpfung

Die Ehelehre wird von den Berliner Sentenzen als eine Fortführung der Schöpfungslehre ausdrücklich an das vorhergehende angefügt: *Fecit deus hominem. Et ex eius costa formavit mulierem et eduxit (l. adduxit) eam ad Adam et dixit: Propter hoc relinquet . . .* (55).

Dieses Incipit ließ aufhören. Denn es gleicht in seinem zweiten Teil den Worten, mit denen in den beiden Münchener Überlieferungen anschließend an Deus summe auch eine Ehelehre beginnt: *In primis hominibus fuit coniugium ibique cepit quod spiritualiter deus operatus est. Facta enim Eva adduxit eam ad Adam dicens: Propter hoc relinquet . . .*⁴⁶. Inzwischen konnte ich diese Ehelehre auch in der Pariser

⁴⁶ Clm 22307 f. 125.

Wie entstanden die frühen *Sententiae Berolinenses* der Schule Anselms von Laon?

Nationalbibl. Cod. 18108 f. 160—169^v feststellen, und O. Lottin fand sie in London, Britisches Museum, Brit. Roy. II. B. XIII. f. 83^v—89^v⁴⁷. Bei ihrer Herausgabe wird Gelegenheit sein, ihre Beziehungen zu den anderen Ehelehren der Schule herauszuarbeiten. Hier sei nur den Beziehungen nachgegangen, die sich in den Berliner Sentenzen zu ihr finden.

Es sei zunächst eine dogmatisch wichtige Stelle herangezogen, in der über die Güte der Ehe gehandelt wird:

In primis hominibus (f. 125): Augustinus super Genesim ad litteram libro IX: Cur incredibile videatur, ut neque cum ardore seminaretur neque cum dolore pareretur? Idem in eodem: Quod sanis posset esse officium, aegrotis est ad remedium. Sciendum autem est, quia post peccatum quoque coniugium bona res et ex decreto dei est in hominibus; Dominus namque interfuit nuptiis, ubi de aqua fecit vinum ... Visum est quibusdam esse malum propter delectationem libidinis que administratur, sed ante casum hominis coniugium erat et coitus fuisset absque ardore turpitudinis. Unde patet quod malum incontinentie non procedit ex coniugio, immo ex peccato quo humana corrupta est natura. Augustinus in eodem: Neque enim quia incontinentia malum est, ideo conubium, quo incontinentes copulantur, non est bonum, immo propter illud malum culpabile hoc bonum, sed propter hoc bonum veniale est illud malum. ... Est remedium contra delectationem libidinis ... Augustinus in eodem IX. libro et eodem loco: Denique utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis recte excipitur honestate nuptiarum. Deinde subditur: Bonum nuptiarum ...

Sententiae Berolinenses (56): Hic opponitur a quibusdam hereticis et dicitur matrimonium et nuptias malas esse, non a deo institutas. Propter ardorem libidinis que est inter eos, hoc dicunt. Nos vero dicimus nuptias bonas esse. Nisi enim bone essent, nequaquam dominus nuptiis interfuisset nec eas suo miraculo illustrasset. Et coniugium bonum esse dicimus et per hoc bonum illud malum veniale fieri, id est ardorem turpitudinis. Unde dicit beatus Augustinus: Denique utriusque sexus infirmitas procedens in ruinam turpitudinis facile excusatur honestate nuptiarum. Item dicit: Quod salvus (l. salvus) esset officium, egris factum est remedium. Nisi enim Adam peccasset, et absque turpi ardore vir mulieri iungeretur gratia tantummodo filiorum, utpote manus manus absque delectatione iungeretur.

Wenn wir diese beiden Texte wieder vergleichen, so zeigt sich gleich dasselbe Bild wie bei der Bearbeitung von Deus summe durch die Berliner Sentenzen. Sie kürzen zunächst wieder auf das Wesentliche hin. Das geschieht vor allem erneut dadurch, daß die Augustinustexte zum Teil aufgelöst und in eigenen kürzeren Worten wiedergegeben werden, die nun systematisch auf den Zusammenhang zugespißt sind, in dem sie hier stehen. Dabei ist aber kein wesentlicher Gedanke unterschlagen, freilich auch keiner hinzugefügt worden. Denn auch der letzte Satz von dem Eheakt der Menschen vor dem Sündenfall ohne delectatio steht in Deus summe etwas vorher. Der Deutlichkeit halber hat aber auch hier der Verfasser der Berliner Sentenzen die

⁴⁷ Nouveaux fragments: *RechThAncMéd* 11 (1939) 251.

gegnerischen „quidam“ von In primis hominibus zu „heretici“ gemacht, welche die Güte der Ehe nach dem Sündenfall leugnen.

Ein anderes instruktives Beispiel noch, von ebenfalls dogmatischem Wert über die Konsens- und Kopulatheorie:

Die Berliner Sentenzen drücken sich so aus (60 f.): Queritur quid sit coniugium. Coniugium est *individua coniunctio viri et mulieris, quando vir dicit mulieri: Volo te in coniugem, et mulier: Volo te in virum.*

Modo queritur, quomodo incipiatur matrimonium an in iure iurando an post ius iurandum. Nos dicimus, quia ibi fit et incipit coniugium, ubi prima fides sponsionis est. Et hoc videtur beatus Isidorus velle. Dicit enim: *Coniuges verius nominantur a prima fide desponsationis, licet nondum sit ibi carnalis concubitus.* Item dicit *Johannes Chrysostomus: Matrimonium non facit coitus sed voluntas.* Item dicit beatus *Ambrosius: Si turpis aut horridus semel placuit, numquid alium licet eligere?* Item alibi dicit: *Non defloratio virginittatis sed arratio coniugalis contrahit.* Contra quos beatus *Augustinus* videtur dicere, cum dicit: *Nuptie Christi et ecclesie in se non habent sacramentum, nisi sit ibi amixtio sexuum.* Deinde dicit: *Illa mulier pertinere non potest ad matrimonium, cum qua non est amixtio sexuum.* Sed non est contrarius, quia non dicit: nisi continuo sit ibi admixtio sexuum, sed in aliquo tempore intelligendum est, ita tamen quod communis voluntas utriusque adsit.

In primis hominibus sagt: At vero inquirendum est, quid dicatur esse coniugium et forsitan sic potest describi: suscipere mulierem in suam et virum in suum tali sensu et voluntate, ut dum vixerint, non se deserant et tradant corpus suum in potestatem alterius in debitum reddendum exprimendo hunc consensum vel talibus verbis: *Volo te in uxorem et te in maritum* vel non contradicendo copulantibus eos, si fuerint tales, ut valeant inter se contrahere matrimonium et coniugium. . . . Sed quando se suscipiunt in uxorem et in maritum modo predicto, fit coniugium. Leges vero sic describunt: nuptie sive matrimonium est viri mulierisque *coniunctio individualem vite consuetudinem continens . . . Ambrosius* ad virginittatis exhortationem libro II.: Desponsatio viro nomen coniugis accipit. Cum initiatur coniugium, tunc coniugium nomen assumit. *Non enim defloratio virginittatis facit coniugium, sed pactio coniugalis.* Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum viri admixtione cognoscitur . . . *Isidorus* ethimologiarum libro VIII. cap. VII: *Coniuges verius appellantur a prima desponsationis fide, hoc est a principio desponsationis predictae coniunctionis, post quam debent sibi fidem servare.* Nicolaus Hignaro episcopo: Sufficiat secundum leges . . . Qui consensus si forte solus in nuptiis defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur *Johanne Chrisostomo* magno doctore testante qui ait: *Matrimonium non facit coitus sed voluntas.* *Ambrosius* in exaameron in titulo quarte diei: *Horrendus et incultus est vir. Semel placuit. Numquid vir alius eligendus est?* . . . Pandectarum libro X. articulo I.: In sponsalibus . . . Item: Sponsalia . . . Opponitur tamen *Augustinus: Non habent nuptie in se Christi et ecclesie sacramentum, si eas non subsequitur commixtio sexuum nec poterit illa mulier pertinere ad matrimonium, qua non docetur fuisse commixtio sexuum.* Subintelligendum est ad tale matrimonium in quo fit Christi et ecclesie sacramentum, quia non una caro cum viro ut Christus et ecclesia. Leo Magnus: Cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut preter sexuum coniunctionem, que habet in se Christi et ecclesie, Sacramenta esse non posset, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale misterium. Augustinus in libro I. de nuptiis et concupiscentiis: Manet inter viventes . . . (f. 136v).

Es ist dieser lange Text aus der unveröffentlichten Abhandlung abgedruckt worden, damit man zugleich einen Einblick in ihre Art schon

Wie entstanden die frühen *Sententiae Berolinenses* der Schule Anselms von Laon?

jetzt vor der Veröffentlichung erhält. Wir finden in ausführlicherer Form wieder alle Gedanken und Stellen, die nachher die Berliner Sentenzen in guter und klarer Auswahl verwendet haben. Alles Übermaß ist ausgefallen, wie es in einer eigenen Abhandlung notwendig war. Aber auch hier findet man einen wesentlichen Unterschied. Während die übrigen Ehelehren, wie etwa die von Bliemetzrieder veröffentlichte *Cum omnia sacramenta*, die Ps.-Augustinusstelle deuten von einer Ehe, die noch nicht das *sacramentum Christi et ecclesie* bezeichnet (139 f.), bringen die Berliner Sentenzen eine Formulierung, die auf das gleiche hinausgeht, aber doch anders gestaltet ist: Augustinus spricht nicht davon, daß eine solche Ehe gleich vollzogen werden muß: *In aliquo tempore intelligendum est*. Es bleibt also immer im einzelnen die Eigenart dieser Sentenzen bei aller Übernahme gewahrt. Interessant dabei ist, daß *In primis hominibus* der echte Verfasser dieser Ps.-Augustinusstelle noch genannt ist: Leo Magnus. Denn von ihm wird gleich anschließend an Ps.-Augustinus der richtige Text zitiert, der von den anderen Quellen der Zeit Augustinus zugeschrieben wird, so auch von den Berliner Sentenzen. Unser Traktat kennt beide Zuteilungen von etwas voneinander verschiedenen Texten, wie unsere obige Wiedergabe am Schluß zeigt. Von den Ehelehren der Schule ist nur in *Coniugium namque non ita videtur propter remedium fuisse*⁴⁸ Augustinus und Leo wenigstens kurz nebeneinander gestellt: *Augustinus et Leo papa conveniunt . . .*⁴⁹.

Wenn wir die Gesamtfrage der Ehelehre der Berliner Sentenzen mit der Ehelehre *In Primis parentibus* vergleichen, dann können wir feststellen, daß fast alle Fragen, und meistens auch in der gleichen Reihenfolge in den Berliner Sentenzen behandelt sind. Bei der Übernahme der Fragen zeigt sich aber eine große Freiheit in der Durchführung. Man hat oft den Eindruck, als ob manchmal die Vorlage nur eine Anregung für die Fragestellung war. So wird etwa die bekannte Väterstelle Augustins von der Ehe Mariens und Josefs, nach der in ihr die drei Ehegüter erfüllt waren, schon zu einer eigenen Frage umgearbeitet: *His autem visis queritur, utrum triplex bonum coniugii fuerit inter parentes Jesus Christi, videlicet inter Mariam et Ioseph*. Die Antwort wird dann mit Augustin — ohne seinen Namen zu nennen — in systematischer Form gegeben. Wir sehen also auch hier die langsame Abkehr vom Väterzitat, wenn auch in dieser Ehelehre mehr zitiert wird als in den vorhergehenden Teilen. Doch ist die Zitation meist nicht so wörtlich wie in der Quelle.

Somit ist nun die literarkritische Frage gestellt, ob wir vielleicht auch die Handschriftengruppe finden können, die in den

⁴⁸ Ed. H. Weisweiler, *Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur“ et son remaniement: RechThAncMéd* 5 (1933) 272, 2.

⁴⁹ Ebd. 272.

Sententiae Berolinenses benutzt worden ist. Es wird das nicht mehr so schwer sein. Wir wissen aus dem Schreibfehler *mutabilitas* statt *subtilitas*, daß die Urquelle dem österreichisch-süddeutschen Raum entsprungen sein muß, die diesen Fehler allein kennt. Die Ehelehre ist nur in den beiden Münchener Handschriften uns zugleich mit *Deus summe* überliefert. Wir gehen also nicht fehl, wenn wir diesen Raum bevorzugt beachten. Von den beiden Münchener Texten hat aber der eine des Clm 4631 einen anderen Beginn, nämlich eine gut angeschlossene Gotteslehre⁵⁰. Da sie, wie gesagt, einen guten Übergang zur eigentlichen Summe *Deus summe* gibt, konnte der Anonymus der Berliner Sentenzen ohne andere Handschriften nicht wissen, daß dieses Stück nicht zu *Deus summe* gehört. Er hat aber mit einer Gotteslehre anfangen wollen, wie der Einleitungssatz der eigentlichen Berliner Sentenzen zeigt: *Intelligamus deum quantum possumus*. Das hat er aus Ivo's Dekret übernommen, wie Fr. Stegmüller festgestellt hat. Er wäre also bei Kenntnis der Münchener Überlieferung des Clm 4631 aus Benediktbeuern wohl dazu gekommen, dessen Gotteslehre zu nehmen und zu bearbeiten, da sie auch kurz ist. Wir werden daher auf die andere Münchener Überlieferung des Clm 22307 aus *W i n d b e r g* hingeführt. Eine ähnliche Handschrift wie diese dürfen wir wohl mit Recht als Vorlage annehmen. Ob es die gleiche war, ist natürlich schwer festzustellen. Aber der süddeutsche Kreis ist nun schon enger geworden, wo wir also auch den Verfasser der Berliner *Sententiae* vielleicht mit Recht vermuten dürfen.

Noch eine andere Folgerung deutet sich über die Person des Anonymus selber an, wenn wir sehen, daß vor allem in der Bearbeitung der Ehelehre die persönliche Stellung des Verfassers sich besonders häufig zeigt, sobald wir die Darlegungen seiner Quelle in dem Ehetraktat *In primis hominibus* mit seiner Lehre vergleichen. Vielleicht können wir außer den schon gegebenen Beispielen noch ein anderes typisches herausgreifen. Wir sagten ja schon, daß es hier öfters so ist, daß manchmal nur eine kleine Andeutung in einer patristischen Stelle den Verfasser zu einer ausgedehnteren Frage und Antwort angeregt hat. So ist es auch bei dem Problem der Ehe einer Frau, deren Mann während eines der damaligen öfteren Kriegszüge in fremden Ländern in Gefangenschaft geraten war und die nun sich wieder verhelichen möchte. Dazu hat die Ehelehre *In primis parentibus* sich geäußert, indem sie den Brief Leos an Nicetas abschreibt (f. 139): *Leo papa cap. I. Leo episcopus Nicete episcopo aquileiensi salutem. Cum per bellicam cladem*. Wir finden diesen Text ohne diese Briefüberschrift bei Ivo sowohl im Dekret 8, 244 als auch in der *Panormia* 6, 88. Unser Anonymus hat den Brief in seiner konkretisierenden Art neu

⁵⁰ Vgl. H. Weisweiler, *L'école d'Anselme de Laon: RechThAncMéd* 4 (1932) 385 f.

gestaltet: aus dem allgemeinen Ausdruck *post bellicam cladem* ist geworden: *Queritur autem de uxore illius qui tenetur in Babilonia vel alibi quem ipsa expectavit per sex annos* (59), während Leo nur ganz allgemein von einer glücklichen Fügung Gottes und einer Änderung der Kriegslage spricht. Leo entscheidet sich dann für eine Auflösung der inzwischen neu geschlossenen Ehe: *Et ideo si viri ... ita in dilectione suarum coniugum perseverant, ut eas cupiant in suum redire consortium, omittendum est (novum consortium) et inculpabile iudicandum quod necessitas intulit et restituendum quod fides poscit.* Sollte aber die Frau wegen der Liebe zu ihrem neuen Mann das nicht wollen: *merito notandae sunt ita ut Ecclesiae communionem priverentur.* Daraus macht nun unser Anonymus wieder eine ganz konkrete Frage: *Queritur ... utrum (secundum) sit coniugium an non. Si est coniugium, igitur non potest ibi fieri divortium. Sed fit divortium, quia eo redeunte cogitur redire ad priorem. Ergo non fuit ibi coniugium. Sic igitur dispensante ecclesia fit adulterium.* Dazu gibt er dann die Lösung, daß die zweite Ehe nach Ansicht einiger Theologen eine echte Ehe ist bis zur Auflösung, so daß nachher beim Zusammenbleiben der beiden Ehegatten der zweiten Ehe ein Ehebruch geschieht (59). Diese konkrete Fragestellung bringt keine der anderen Ehelehren der Schule. Sie umschreiben nur den Brief Leos⁵¹. Da sich so eine Reihe kanonistischer Zusätze findet und da wir schon früher festgestellt haben, daß unser Anonymus bei der Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünden auf die Kinder eine kanonistische Formel anwendet, könnte man vielleicht mit Recht vermuten, daß er in diesen Fragen der Kanonistik gut unterrichtet erscheint, selbst wenn er auch hier andere Quellen heranziehen wollte.

Noch einige kurze Bemerkungen zu der Trinitäts- und Christuslehre, die in der Berliner Handschrift der eigentlichen Summe vorangehen. Ich glaube nicht, daß sie zu ihr unmittelbar gehören, da die Sentenzen selbst lose dastehen, wie auch die innere Verbindung fehlt, in welche der Anonymus nachher den handschriftlich sonst eigenständigen Ehevertrag *In primis hominibus* mit der Summe selbst bringt. Sie sehen mehr aus wie Einzelsentenzen, wie man sie ja oft in Handschriften der Schule vor oder nach den systematischen Werken findet⁵². Doch dürften sie ihrem Inhalt entsprechend wohl zur Schule gehören.

Die Trinitätslehre schließt sich in manchen Sätzen wiederum eng an Augustin an, ohne ihn zu nennen. Stegmüller hat bereits den Beginn: *Hec est mea fides, quoniam hec est catholica fides* (39, 3) als anonymes Zitat aus *De Trinitate* l. 1 c. 4 n. 7 (PL 42, 824) verifiziert. Aber es finden sich auch noch weitere Augustinusstellen aus *De Trinitate*. So etwa über den Unterschied des „*quae ad se id est substantialiter est*“ und dessen, was relativ von Gottes Dreifaltigkeit ausgesagt wird (l. 5 c. 8; ed. Stegmüller 39, 21 — 4, 1). Auch die folgenden Beispiele für die

⁵¹ Vgl. etwa die Ehelehre *Cum omnia sacramenta*; ed. Bliemetzrieder a. a. O. 142.

⁵² Vgl. z. B. die Handschriftenbeschreibungen in *Schrifttum oder L'école* (Anm. 7) und O. Lottin, *Nouveaux fragments: RechThAncMéd* 11 (1939) ff.

Ausdrücke, die von allen drei Personen als „singulariter et non pluraliter“ benutzt werden, sind in ihrem ersten Teil (40, 2—4) aus dem Werk cap. 11.

In dem folgenden christologischen Teil finden wir gleichfalls drei ps.-augustinische Zitate. Denn bei der Darlegung über das *Wissen Christi* ist mit Augustins Namen der Brief des Fulgentius von Ruspe an Ferrandus, der in der Schule so oft überliefert wurde⁵³, angeführt: Augustinus exponens in epistola sua ad Ferrandum diaconum (42, 16). Die Antwort auf die Frage: Quid sit Christus? wird mit einem Zitat aus dem gleichen Brief beantwortet und erneut dabei Augustinus genannt: Dicit Augustinus: Anima cum Verbo est Christus. — Eine anonyme Stelle findet sich beim Problem, *wie der Sohn allein Fleisch annehmen konnte*. Hier sind drei Beispiele herangezogen: die Sonne ist Wärme und Licht, und doch wirken beide Unterschiedliches: calor exsiccat, splendor illuminat. Bei der Zither handeln drei Teile: die Kunst (ars), Hand und Saite: et tamen ad solam cordam pertinet soni redditio. Im gleichen Leib wirken Seele und Fleisch, und dennoch gehört die Aufnahme der Speise allein zum Letzteren. Die beiden ersten Beispiele finden sich bei Ps.-Augustinus, sermo 245 (PL 39, 2196 f.). Mit Augustins Namen bringt sie Abaelard in seiner *Theologia christiana* (PL 178, 1286). Anonym hat Walter von Mortagne sie in seinen Traktat *De Trinitate* übernommen (PL 209, 580 C). Von dort sind sie in die *Sententiae Varsavienses* gelangt⁵⁴. — Auch die Frage, *warum der Sohn und nicht der Vater oder der Heilige Geist Mensch wurde*, findet sich in anderen Werken der Schule. Sie wird z. B. von Radulph von Laon, dem Bruder Anselms, ganz ähnlich gestellt und beantwortet⁵⁵: Es könnte sonst leicht der Glaube entstehen, in Gott seien vier Personen. Der Vater wäre Vater und zugleich Sohn und somit wäre der Gedanke an zwei Personen nahegelegt. Man findet also in dieser Christologie Gedanken, die durchaus Schulgut sind oder aus Quellen gestellt und beantwortet werden, die in der Schule Anselms sehr verbreitet waren.

Damit stehen wir am Ende unseres langen Weges durch die *Sententiae Berolinenses*, ihre Quellen und ihre Arbeitsmethode. Deus summe machte es möglich, einen Blick in die Werkstatt des Gelehrten zu tun oder des Mönches in seiner Klosterzelle. Auf seinem Schreibtisch lag das Werk Deus summe in einer Abschrift, die unserer Überlieferung aus Windberg in Clm 22307 glich, wenn es nicht überhaupt die gleiche war. Aus ihr hat er zwei Abhandlungen, Deus summe und den Ehetraktat *In primis parentibus*, zu einer Gesamtarbeit vereint. Sein Streben dabei war darauf gerichtet, aus den stark patristischen Sammlungen unter Beibehaltung der Grundideen und teilweise auch der Grundtexte, die er freilich freier zitiert, ein kurzes und klares, mehr systematisches Werk zu schaffen. Dabei kamen ihm seine kanonistischen Kenntnisse wohl recht zugute. Die langsame Loslösung von der wortwörtlichen Anwendung der Patristik ist deutlich erkennbar. Aber das patristische Ideengut bleibt dabei voll gewahrt. Es wird in die neue Systematik treu eingebaut und dabei aber auch sinngemäß

⁵³ Siehe jetzt die Edition von O. Lottin a. a. O. Fr. Stegmüller hat in seiner Edition bereits auf Ferrandus verwiesen.

⁵⁴ Fr. Stegmüller, *Die Sententiae Varsavienses*: Div Thom (Plac) 45 (1942) 301 bis 342; bes. 329. Vgl. auch Fr. Stegmüller, *Die Quellen der „Sententiae Varsavienses“*: ebd. 46 (1943) 381. Stegmüller hat bereits darauf hingewiesen, daß nach den Forschungen von A. Wilmart in *RechThAncMéd* 3 (1931) 31 das Beispiel von der Sonnenwärme und dem Sonnenlicht von Roscelin abgelehnt wurde.

⁵⁵ O. Lottin a. a. O. n. 232.

gerade durch die Zusammenstellung mancher Quellen und vor allem durch die systematische Zusammenschau der patristischen Stellen weitergeführt. So kommt man gerade durch die Loslösung vom Einzeltext, etwa Augustins, zu einem Überblick über die patristische Ideenwelt. Das macht sich auch bei Augustinus selbst, der beherrschend bleibt, bemerkbar, wenn seine Äußerungen so in einen größeren Gesamtkreis seiner Lehre eingeordnet werden.

Auf dem Schreibpult des Anonymus werden vielleicht neben *Deus summe* auch die Anselmsentenzen schon gelegen haben, wie wir an mehreren Stellen vermuten konnten. Es könnte auch an deren Stelle die Sammlung *Prima rerum origo* gewesen sein, welche die Anselmsentenzen ja wörtlich übernommen und mit anderem, vor allem patristischem Gut, zusammengestellt haben. Denn an einer Stelle findet sich in den Berliner Sentenzen im Anschluß an die Anselmsentenzen eine patristische Stelle, die an dem gleichen Ort auch in *Prima rerum origo* erscheint. Freilich ist aus einem einzelnen Text noch keine Sicherheit zu gewinnen. An zwei Stellen stießen wir auch auf Ähnlichkeiten mit den *Sententiae divinae paginae*.

Sicher werden von unserem Anonymus auch andere Quellen noch herangezogen worden sein. Wir stellten das öfters fest. Auffallend ist vor allem seine Vorliebe zu Isidor, und mehrere Zitate aus dessen Werken sind beigelegt worden, die in *Deus summe* fehlen. Das gilt auch von anderen Stellen, z. B. aus Augustin, die z. T. in *Deus summe* nicht so ausführlich gebracht werden, wie sie in Berlin vorausgesetzt sind. Es wird also noch mindestens ein größeres, z. T. patristisches Sammelwerk als Quelle angenommen werden müssen. Auch kanonistische Werke kommen vielleicht als Quellen in Frage, wie z. B. für die Deutung der vier Generationen, in denen nach Ezechiel die Sünden der Väter auf die Kinder vererbt werden: Gott straft die vier Teile der Sünde: schlechter Wille, Lust, Zustimmung und Handlung — eine Deutung, die man in dieser Kurzform vor allem bei den Kanonisten bisher gefunden hat.

Da diese letztere Kurzeinteilung trotz vielen Materials bisher von A. M. Landgraf erst in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts feststellbar war, wird man die Berliner Sentenzen nicht allzufrüh ansetzen dürfen. Auf der anderen Seite fehlt noch jede Anspielung auf den Lombarden oder Gilbert und die darum sich bildenden Auseinandersetzungen — überhaupt auf die nachlombardische Problematik. Es wäre aber z. B. genügend Gelegenheit gewesen, über diese Fragen zu sprechen, etwa bei der Allmacht Gottes. Man wird also auch nicht zu spät die Berliner Sentenzen ansetzen dürfen und doch wohl in dem zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts bleiben müssen.

So ist dieses Werk ein gutes Zeichen für die zwar konservative, aber doch aufgeschlossene Art dieses Schulkreises des frühen 12. Jahr-

hunderts. Es bringt uns daher auch eine neue Kenntnis über Lösungen der damaligen Probleme, etwa vom Willen Gottes und von der Erbsünde, die uns in diesen Formulierungen bisher unbekannt waren. Man kann ihrem Auffinder und Herausgeber, Fr. Stegmüller, für seine vorzügliche Edition nur dankbar sein. Denn er hat uns die Möglichkeit geboten, einen weiteren Einblick in das Werden der systematischen Werke dieser Zeit des Überganges von Patristik zur Scholastik und ihres Suchens und Findens zu tun.

Überblick über das Quellenverhältnis

<i>Edition Stegmüller:</i>	<i>Deus summe (Clm 22307)⁵⁶:</i>
42,20—23	Intelligamus deum —
24—27	Ille qui tantus erat, noluit esse solus f. 86 (323)
28—35	Creavit deus angelos 86 ^v
36—43,8	Ex quibus unus eminentior 86 ^v (325)
43, 9—12	Superbire cepit 86 ^v (327)
13—21	Quid sit superbia 86 ^v (328)
22—23	An diabolus habuerit beatitudinem 87 ^v (330)
24—29	Quomodo eam amisit 87 ^v (330)
30—37	Ubi demones sint 88 ^v (331)
38—44,2	An sui casus prescius fuerit 89 (333)
44, 3—13	An habuerit liberum arbitrium 89 (334)
14—20	Multa prevident angeli 88 ^v (334)
21—23	Quare malos angelos fecit, cum previdebat casum 88 ^v (336)
24—27	Creavit deus hominem 90 (337)
28—45,3	Ad imaginem et similitudinem 90 ^v (339)
45, 4—8	Quando non imago — (341)
9—21	Quare homo factus sit — (341)
22—46,8	Quomodo ad similitudinem 91 (342)
46, 9—17	Utrum anima ex preiacenti materia 92 (342)
18—22	Utrum hominem fecerit per tempora 92
23—27	Utrum mortalis vel immortalis 92 ^v (A 204)
47, 1—6	Dedit mulierem in adiutorium 92 ^v (A 204)
7—10	Quare facta ex fortiore materia 92 ^v (A 204)
11—13	Quare facta de viro 92 ^v (A 204)
14—16	Quare de latere Ade 92 ^v (A 204)
17—22	Quare facta de alia materia quam vir 92 ^v (A 204)
23—25	An Adam fuerit sine vitio 93
26—28	Quam statum habuerit ante peccatum 93
29—35	Utrum habuerit principales virtutes 93
36—40	Posuit in paradysum 100
41—48,2	De scientia boni et mali 100
48, 3—10	De ligno vite 100
11—13	In paradiso factus an extra? 100

⁵⁶ Für die Ehelehre ist In primis hominibus aus der gleichen Handschrift angeführt. Die Zahlen in Klammern verweisen auf den vorliegenden Artikel; wenn Texte aus Deus summe nur im vorhergehenden Artikel über die Anselmsentenzen angegeben sind, so ist diese Seitenzahl mit A beigegeben.

Edition Stegmüller:

Deus summe (Clm 22307):

14—16	Ante paradisum factus?	100
17—40	An omnia simul creata	100
49, 1—3	In paradiso tentavit diabolus mulierem . . .	103
4—8	Cur mulier non abhorruit serpentem loquentem	103
9—15	Cur magis mulierem tentatus est	103
16—18	Qua lingua?	— (344)
19—20	Quare per serpentem	103
21—24	Quot modis tentavit	103 ^v
25—31	Quale peccatum in primo homine	104
32—50,2	Que peccata in primo peccato	104 ^v (346)
50, 3—18	De libero arbitrio	105
19—31	Utrum Adam plus peccavit an Eva	106 ^v
32—51,43	De voluntate divina	107 ^v (350)
51,44—52,2	De dispositione divina	107 ^v (351)
52, 3—12	Si deus sit omnipotens	107 ^v
13—22	De penis peccati Ade	111 ^v
23—32	An he pene sufficient ad expianda peccata . .	— (344)
33—53,13	De „penitentia“ dei	112 ^v (344)
53,14—32	De peccato originali	112 ^v (356)
33—54,3	De peccato parentum succedentium	117 (359)
54, 4—55,8	Questiones de transmissione peccati originalis .	113 ^v (359)
55, 9—41	De anima	121 (360)
56, 1—3	De institutione coniugii	125 (360)
4—7	Inter quot personas	125
8—14	De stabilitate coniugii	125
15—26	De bonitate coniugii	125 (361)
27—57,6	De triplici bono coniugii	125 ^v
57, 7—9	De violatione fidei coniugalibus	125 ^v
10—15	De matrimonio gentilium	126
16—20	De senibus et iuvenibus	cf. 126
21—26	An omnis concubitus sit peccatum	126
27—36	An possit fieri divortium	cf. 126
58, 1—11	De novo: An omnis concubitus sit peccatum .	127
12—25	De coniugiis primorum patrum	127 ^v
26—59,10	De conversione coniugis ad fidem veram . .	131
59,11—13	An coniugium fierit inter parentes Jesu . .	126 ^v (363)
14—22	De uxore, cuius maritus in captivitate . . .	139 (365)
23—60,28	De frigiditate, maleficiis, cognatione spirituali, commatibus	134
60,29—34	De adulterio ante matrimonium commissum .	136
35—37	Quid sit coniugium	136 ^v (362)
61, 1—13	Quomodo incipiat coniugium	136 ^v (362)
14—19	De eo, qui iurat se daturum filiam	cf. 137 ^v